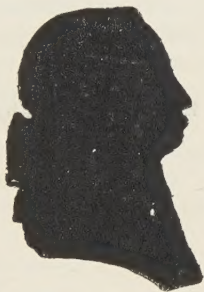


KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT
BEGRÜNDET VON HANS VAHINGER

UNTER MITWIRKUNG VON

E. CASSIRER, H. DRIESCH, P. HÄBERLIN, NICOLAI HART-
MANN, N. KEMP SMITH, HEINRICH MAIER, R. REININGER,
J. STENZEL, FRANK THILLY, P. TILlich, E. UTITZ, TH. ZIEHEN



XXXVI. BAND

MIT ZWEI HEGEL-BILDERN

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
KANT-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
PAUL MENZER UND ARTHUR LIEBERT

PAN-VERLAGSGESELLSCHAFT M.B.H.
BERLIN 1931

Alle Rechte vorbehalten

INHALTSVERZEICHNIS DES BANDES XXXVI

BILDBEILAGEN

Hegel, Zeichnung von W. Hensel	vor Seite 227
Hegel auf dem Katheder. Zeichnung von F. Kugler	vor Seite 267

ABHANDLUNGEN

Kant und das Problem der Metaphysik. Von Ernst Cassirer	1
Aufklärung, Klassizismus und Romantik bei Kant. Von Kurt Sternberg . .	27
Kants Philosophie der Lebenserscheinungen. Von Justus Meyer	51
Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Von Paul Hofmann .	84
Über das Cogito, ergo sum. Von Heinrich Scholz	126
Zur Philosophie von Ludwig Klages. Von Martin Ninck.	148
Johannes Volkelt †. Von Emil Utitz	158
Johannes Rehmke †. Von Johannes Erich Heyde	161
Ferdinand Jakob Schmidt. Von Georg Lasson	163
Nach hundert Jahren. Die Problemweite der Hegelschen Philosophie. Von Hermann Glockner	227
Hegel und die Gegenwart. Von Georg Lasson	226
Zum Hegelstudium. Von M. Kuiper	277
Hegel und England. Von Horst Höhne	301

BESPRECHUNGEN

I. Allgemeines

Jahrbuch der Charakterologie, hsg. von Emil Utitz. Von H. Kuhn	165
Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hsg. von Edmund Husserl. Von F. J. Brecht	166
Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Von F. J. Brecht .	168
Brightman, Edgar Sheffield, An Introduction to Philosophy. Von R. Metz . .	171
Dilthey, Wilhelm, Gesammelte Schriften, VIII. Band: Weltanschauungslehre, hsg. von B. Groethuysen. Von A. Liebert	171
Sternberg, Kurt, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte? Von J. Stenzel	173

II. Geschichte der Philosophie und des Geisteslebens

a) Altertum und Mittelalter

Arendt, Hannah, Der Liebesbegriff bei Augustin. Von J. Hessen	175
Gomperz, Heinrich, Platons Selbstbiographie. Von A. Liebert	175
Kristeller, P. O., Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin. Von E. Hauer .	175
Li Gi, Das Buch der Sitte, übertr. u. hsg. von Richard Wilhelm. Von A. Liebert	176
Stegemann, Viktor, Augustins Gottesstaat. Von J. Hessen	176

b) Neuzeit bis zum 18. Jahrhundert

René Descartes , Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie, übertr. u. hsg. von Kuno Fischer, Neudruck hsg. v. H. Rickert. Von A. Buchenau	177
Leone Ebreo , Dialoghi d'amore, hebräische Gedichte, hsg. von Carl Gebhardt. Von H. Paret	177
Gebhardt, Karl , Spinoza. Von K. Sternberg	178
Hume, David , Untersuchungen über die Prinzipien der Moral, übertr. von Karl Winckler. Von H. Kuhn	178
Pflaum, Heinz , Die Idee der Liebe. Leone Ebreo. Von H. Paret	179
Stieler, Georg , Leibniz und Malebranche und das Theodiceeproblem. Von E. Wentscher	179

c) Kant

Kant, Immanuel , Critica ratiunii pure, traducere de Tr. Braileanu. Von M. Petrescu	180
Adickes, Erich , Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich. Von R. Kynast	180
Otto, Rudolf , Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Von R. Kynast	182
Ratke, Heinrich , Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Von H. Kuhn	182
Rinhard, Walter , Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant. Von K. Kessler	183

d) Vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart

Schopenhauer-Jahrbuch 1930 . Von A. Liebert	183
Dekker, Gerbrand , Die Rückwendung zum Mythos. Von A. Liebert	183
Fels, Heinrich , Bernard Bolzano. Von K. Sternberg	184
Flournoy, Th. , Die Philosophie von William James, übertr. von Helene Baumgarten. Von F. Schröder	185
Groethuysen, Bernhard , Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Band II: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum. Von C. Brinkmann	186
Guérault, M. , La philosophie transcendente de Salomon Maimon. Von H. Bergmann	187
Herrmann, Hildegard , Die Philosophie I. H. Fichtes. Von H. Levy	188
Masur, Gerhard , Friedrich Julius Stahl. Von A. Liebert	189
Rothacker, Erich , Einleitung in die Geisteswissenschaften. Von H. Kuhn	190
Springmeyer, Heinrich , Herders Lehre vom Naturschönen im Hinblick auf seinen Kampf gegen die Ästhetik Kants. Von H. Kuhn	190
Wiese, Benno v. , Friedrich Schlegel. Von H. Folwertschny	191

Zur Hegel-Literatur

a) Ausgaben, Übersetzungen, Bibliographie

Hegel, G. W. F. , Erste Druckschriften, hrsg. von Georg Lasson. Von H. Levy	327
Hegel, G. W. F. , Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrsg. von Georg Lasson. Von Heinrich Levy	327

Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. von Georg Lasson. Von Heinrich Levy	328
Hegel, G. W. F., Eigenhändige Randbemerkungen zu seiner Rechtsphilosophie, hrsg. von Georg Lasson. Von Heinrich Levy	330
Hegel, G. W. F., Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner. Von Helmut Kuhn	330
Hegel, G. W. F., Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg. von Alfred Bäumer. Von Heinrich Levy	332
Hegel, G. W. F., Auswahl aus seinen Werken, hrsg. von Friedrich Bülow. Von Hans Sveistrup	332
Hegels Logic of World and Idea, hrsg. von H. S. Macran. Von R. Metz	333
Brecht, F. J., Die Hegelforschung im letzten Jahrzehnt (Selbstanzeige) . . .	333

b) Allgemeines

Pen, K. J., Van Kant naar Hegel. Von Georg Lasson	334
Verhandlungen des ersten Hegelkongresses, hrsg. B. Wigtersma	334
Haym, Rudolf, Hegel und seine Zeit, hrsg. von H. Rosenberg. Von A. Liebert . .	334
Haering, Theodor L., Hegel. Von Georg Lasson	335
Hartmann, Nicolai, Hegel. Von Siegfried Marck	337
Glockner, Hermann, Hegel. I. Band: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie. Von H. Falkenheim	339
Moog, Willy, Hegel und die Hegelsche Schule. Von Hans Wenke	341
Schilling-Wollny, Kurt, Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen. I. Band: Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode. Von Georg Lasson	341
Heimann, Betty, System und Methode in Hegels Philosophie. Von H. Levy .	343
Wahl, Jean, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Von Hans Wenke	345
Hoffmeister, Johannes, Hölderlin und Hegel. Von Wilhelm Böhm.	346
Simon, Ernst, Ranke und Hegel. Von Heinrich Levy	347

c) Einzelne Gebiete und Probleme

Fischer, Hugo, Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit. Von Georg Lasson	348
Wenke, Hans, Hegels Theorie des objektiven Geistes. Von G. Lasson . . .	350
Kayser-Eichberg, Ulrich, Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels. Von Georg Lasson	350
Foster, Michael, Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie. Von Helmut Kuhn	351
Busse, Martin, Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat. Von Georg Lasson	352
Löwenstein, Julius, Hegels Staatsidee. Von Georg Lasson	353
Giese, Gerhardt, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. Von Georg Lasson	353
Dürck, Johanna, Die Psychologie Hegels. Von Georg Lasson	354
Salditt, Maria, Hegels Shakespeareinterpretation. Von Georg Lasson . . .	354
Gordon, Jakob, Der Ichbegriff bei Hegel, bei Cohen und in der Südwestdeutschen Schule. Von H. Levy	354

d) Aus Hegels Wirkungskreis

Lassalle, Ferdinand, Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik. Von Georg Lasson	356
Metzke, Erwin, Karl Rosenkranz und Hegel. Von Heinrich Levy	356
Glockner, Hermann, Grundlegung des Rechenunterrichts nach Hegelscher Methode. Von K. Krippendorf	357
Adler, Max, Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. Soziologie des Marxismus. I. Band. Von Constanze Glaser	357
Gentile, Giovanni, La Riforma della Dialettica Hegeliana. Derselbe: Teoria generale dello spirito come atto puro. Von Werner Peiser	358
MacTaggart, John Mct. Ellis, Studies in the Hegelian Dialectic. Von E. Harms .	360

III. Rechts-, Staats- und Gesellschaftsphilosophie

Festgabe für Rudolf Stammmler zum 70. Geburtstage am 19. Februar 1926, hsg. von Edgar Tatarin-Tarnheyden. Von K. Sternberg	191
Soziologische Lesestücke, hsg. von Gottfried Salomon. Von Fr. Eulenburg . .	193
Alsberg, Max, Die Philosophie der Verteidigung. Von H. Schade	194
Basch, Victor, Les Doctrines Politiques des philosophes classiques de l'Allemagne: Leibniz - Kant - Fichte - Hegel. Von H. Levy	195
Darmstaedter, Friedrich, Die Grenzen der Wirksamkeit des Rechtsstaates. Von H. Liermann	196
Freyer, Hans, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Von H. Kuhn	197
Petraschek, K. O., Die Rechtsphilosophie des Pessimismus. Von B. Braubach	198
Ruesch, Arnold, Todesstrafe und Unfreiheit des Willens. Von K. Krippendorf	199
Sauer, Wilhelm, Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie. Von K. Sternberg	200
Vaerting, Mathilde, Die Macht der Massen. Von P. Schneider	202
Vierkandt, Alfred, Gesellschaftslehre. Von Fr. Eulenburg	204
Waldecker, Ludwig, Allgemeine Staatslehre. Von B. v. Oppen	206
Waider, W., Grundlehre jeder Rechtsfindung. Von H. Schade	207
Walther, Andreas, Soziologie und Sozialwissenschaften in Amerika. Von P. Vogel	208

SELBSTANZEIGEN

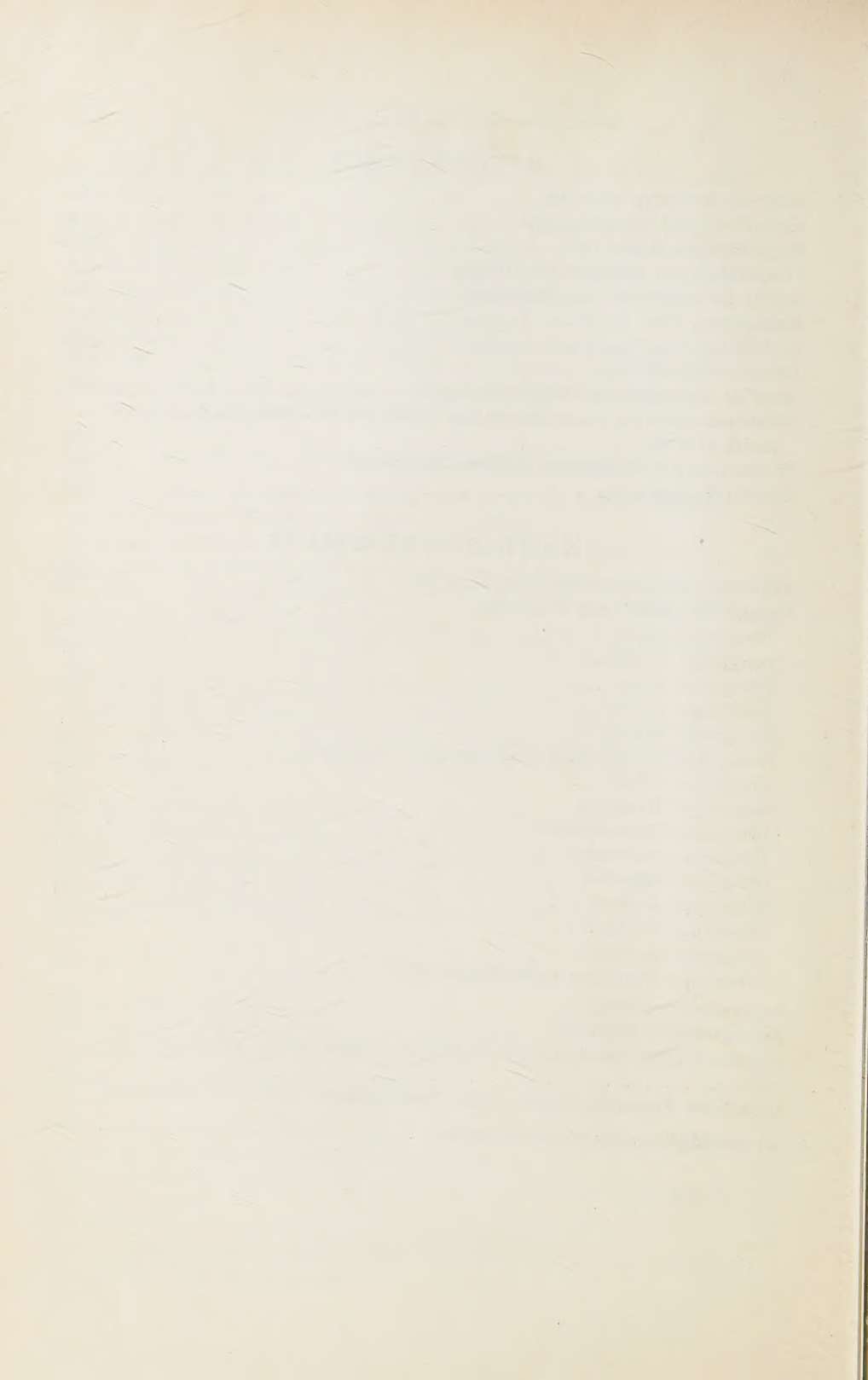
Dubislav, Walter, Die Definition	209
Fricke, Gerhard, Gefühl und Schicksal bei H. v. Kleist	209
Goedewangen, T., Summa contra Metaphysicos	209
Leibniz, Gottfried Wilhelm, Sämtliche Schriften und Briefe, bearb. von Willy Kabitz	210
Kühn, Lenore, Die Autonomie der Werte. Zweiter Teil: Der autonome Grundcharakter des Theoretischen, Ethischen und Ästhetischen	211
Richter, Gustav, Die Philosophie der Einmaligkeit, Zweiter Teil: Zur Geschichte des Bewußtseins	212
Sandgathe, Franz, Die absolute Zeit in der Relativitätstheorie	212
Zum Kongreß in Oxford: Werner, Charles, Lebendiges und Totes in der Philosophie des klassischen Altertums	213

MITTEILUNGEN

Kant ins Serbische übersetzt	214
Kant-Büste und Kant-Statuette	214
Hegel-Kongreß Berlin 1931	214
Preisaufrage der Mendelssohn-Stiftung	214
Archiv für Geschichte der Philosophie	215
Entgegnung. Prof. Dr. Karl Roretz	215
Schlußwort. Prof. Dr. Jonas Cohn	216
Gotthold Friedrich Lipps	362
Der VIII. Internationale Philosophenkongreß	364
Preis ausschreiben der Soziologischen Gesellschaft und der Philosophischen Gesellschaft in Wien	364
Preisaufrage der Königsberger Gelehrten Gesellschaft	365
Eugenio Rignano-Preis	365

KANT-GESELLSCHAFT

Allgemeine Mitgliederversammlung Halle 1931	365
Berichte der Landes- und Ortsgruppen:	
Ortsgruppe Berlin	368
Ortsgruppe Bochum	217
Ortsgruppe Bonn	217
Ortsgruppe Boston	369
Ortsgruppe Breslau	217
Ortsgruppe Buenos Aires (Landesgruppe Argentinien)	218
Ortsgruppe Erfurt	218
Ortsgruppe Hannover	369
Ortsgruppe Kaiserslautern	218
Ortsgruppe Karlsruhe i. B.	370
Ortsgruppe München	219, 371
Ortsgruppe Rostock	219
Ortsgruppe Stettin	219, 371
Ortsgruppe Stuttgart	373
Ortsgruppe Wuppertal (Elberfeld-Barmen)	220
Ortsgruppenverzeichnis	384
Neu angemeldete Mitglieder	376
Zwölftes Preis ausschreiben: „Die Philosophie African Spirs“. Urteil der Preisrichter	381
Dreizehntes Preis ausschreiben: „Kants Anthropologie“. Urteil der Preisrichter	382
An die Mitglieder der Kant-Gesellschaft	221



KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK

Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation¹

Von Professor Dr. Ernst Cassirer, Hamburg

Im Februar 1772 berichtet Kant in einem Brief an Markus Herz, daß seine Untersuchungen über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt eine neue entscheidende Wendung genommen hätten — eine Wendung, durch die er nunmehr, nach langem Suchen und Schwanken, erst „den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik“ in Händen zu haben glaube. Als das Kernstück der Metaphysik hat er jetzt das Problem des „transzendentalen Gegenstandes“ erfaßt. Die Frage: „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ wird zum Angelpunkt der Philosophie: sie schafft die neue gedankliche Orientierung, aus der heraus der Plan der »Kritik der reinen Vernunft« erwächst und im Hinblick auf die er durchgeführt wird. Diese neue Orientierung macht den Gehalt und den Grundsinn von Kants „Kopernikanischer Drehung“ aus. Jetzt handelt es sich nicht mehr darum, den vorhandenen Systemen der Metaphysik ein weiteres hinzuzufügen — eine neue Antwort auf längst bestehende Fragen zu finden. Die Wandlung und Umgestaltung greift tiefer: sie betrifft nicht die Antworten der Metaphysik, sondern ihren eigenen Begriff und ihr Grundproblem. Ihr Weg muß ein anderer werden, weil ihr Ziel an eine andere Stelle gerückt ist — weil der »Gegenstand«, den sie erkennen will und nach dem sie „sich richtet“, sich verschoben hat. Und diese Verschiebung bedeutet etwas anderes und etwas Radikaleres, als daß der Gegenstand gleichsam nur seinen Ort in dem übrigens festen Denkraum geändert hätte; sie betrifft vielmehr die Verfassung und Struktur dieses Denkraums als solchen; sie enthält eine neue Ansicht nicht nur vom Erkannten und Erkennbaren, sondern von der Natur und Aufgabe, von der Grundfunktion der Erkenntnis selbst.

Aber schon hier, wo wir erst an der Schwelle der »Kritik der reinen Vernunft« stehen, entbrennt sofort der Streit der Auslegungen. Nichts ist problematischer und nichts ist strittiger als die Entscheidung, die Kant an diesem Punkte gefällt hat. Schon zu Kants Lebzeiten stehen sich hier die Auffassungen seiner Lehre schroff gegenüber. Der älteren Generation erscheint sie als die Zerstörung und Zertrümmerung der Metaphysik: Mendelssohn spricht eine allgemein verbreitete Stimmung aus, wenn er über Kant als den „Alleszermalmer“ klagt. Aberschon

¹ Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.

sind andere, Jüngere am Werk, die in der „Kritik der reinen Vernunft“ nichts anderes als eine Vorübung und „Propädeutik“ sehen wollen — die in ihr enthusiastisch die Morgenröte einer kommenden Metaphysik begrüßen. Seither hat das Urteil über Kants eigene innere Stellung zur Metaphysik unablässig geschwankt. Ist Kant, seinem Wesen und seinem eigentlichen intellektuellen Grundziele nach, der Kritiker der Vernunft, der Logiker und Methodiker der wissenschaftlichen Erkenntnis — oder bildet die Kritik für ihn nur den Ausgangspunkt einer ganz anders gerichteten Problematik? Hat er die Metaphysik zu Grabe getragen — oder hat er sie zu neuem Leben erweckt? In der Antwort auf diese Frage scheiden sich die Geister und die Epochen. Wer vor etwa einem Menschenalter an das Studium der Kantischen Philosophie herantrat, dem konnte freilich der Eindruck entstehen, als sei die Frage endlich zur Ruhe gekommen — als habe sich eine allgemein-anerkannte, wissenschaftlich-endgültige Überzeugung, wenn nicht von dem Inhalt der Kantischen Lehre, so doch von ihrer »Form«, von ihrem logischen und methodischen Charakter gebildet. Denn alle namhaften Vertreter des »Neukantianismus« stimmten mindestens in dem einen Punkt überein: daß der Schwerpunkt von Kants System in seiner Erkenntnislehre zu suchen sei, daß das „Faktum der Wissenschaft“ und seine »Möglichkeit« Anfang und Ziel von Kants Problemstellung bilde. In dieser Fragestellung und in ihr allein lag für sie der wissenschaftliche Charakter und der wissenschaftliche Vorrang der Kantischen Lehre begründet. In programmatischer Schärfe und Prägnanz spricht sich diese Auffassung z. B. in Aloys Riehls Freiburger Antrittsrede „Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie“ (1883) aus. Riehl geht davon aus, daß die Aufgabe einer Philosophie, die auf den Namen einer strengen Wissenschaft Anspruch mache, in nichts anderem als in der Begründung einer allgemeinen Prinzipienlehre bestehen könne. Nur hier finde sie das ihr eigentümliche Feld und den ihr gemäßen Beruf. Nur die Erkenntniswissenschaft gibt ihr wahrhafte innere Sicherheit; nur sie kann die Philosophie von dem Herumtappen unter bloßen „Meinungen“ befreien und ihr einen festen Halt, ein dauerndes Fundament geben. Riehl verhehlt sich nicht, daß damit ein großer Kreis von Fragen, die man herkömmlich der Philosophie zuzuweisen pflege, von ihrem Gebiet ausgeschlossen werden — aber er sieht diesen Ausschluß für ein notwendiges Opfer an, das wir bringen müssen, wenn wir ihren reinen Wissenschaftscharakter bewahren wollen. Als der Irrtum, den die neuere Zeit von der griechischen Spekulation übernommen habe, erscheint ihm eben dies: daß die Philosophie mehr sein könne und mehr sein solle, als bloße Wissenschaft — daß sie zugleich eine »Weltanschauung« in sich schließen und sie in systematischer Form entwickeln solle. „Die Beziehungen allgemein wis-

senschaftlicher Anschauungen auf den Menschen, ihr Verhältnis insbesondere zu den Anforderungen seines Gemütes machen aus jenen Anschauungen erst eine Weltanschauung.“ Diese Beziehung, diese Anwendung auf den Menschen ist nach Riehl unumgänglich; aber sie bildet keinen Gegenstand strenger wissenschaftlicher Begriffsbildung mehr — und sie fällt demgemäß auch aus dem Kreise der Philosophie heraus. „Weltanschauungen sind . . . keine Sache bloß des Verstandes. Sie wenden sich an den ganzen Menschen, an alle Seiten seines Wesens. Das Gemüt, nicht der Verstand ist ihr eigentlicher Urheber. Sie sind daher zu ihrem überwiegenden Teile subjektiv und keine Aufgabe der Wissenschaft. Weltanschauungen gehören . . . nicht in die Wissenschaft, sondern zum Glauben. . . . Soweit die Forderung eines Erkenntnis-systemes berechtigt ist, wird sie — freilich nur annäherungsweise — von der Wissenschaft selbst erfüllt. Soweit die Weltanschauung objektiv zu begründen ist, fällt ihre Begründung gleichfalls der Wissenschaft zu. Ihr subjektiver Teil aber tritt aus dem Rahmen bloßer Wissenschaft heraus. Die Philosophie als System und als Weltanschauungslehre ist daher keine Wissenschaft.“¹

Ich stelle mit Absicht diese Sätze Riehls an den Anfang der Betrachtung: denn sie bezeichnen, mit einer kaum zu überbietenden Schärfe und Klarheit, den Gegensatz, der zwischen Heideggers Auffassung von der zentralen Aufgabe der Metaphysik und der Denkart und philosophischen Gesinnung des positivistisch gerichteten und orientierten „Kritizismus“ besteht. Nichts wird von Heidegger so eindringlich und so leidenschaftlich bekämpft als diese Denkart — als die Annahme, daß Kants wesentliches Ziel darin bestanden habe, die Metaphysik auf „Erkenntnistheorie“ zu gründen, ja daß er in der Kritik der reinen Vernunft auch nur teilweise eine solche „Erkenntnistheorie“ habe geben wollen. Diese Annahme soll durch die Interpretation Heideggers „endgültig niedergeschlagen“ werden. (221)² Die Absicht der „Kritik der reinen Vernunft“ bleibt nach ihm grundsätzlich verkannt, wenn man dieses Werk als „Theorie der Erfahrung“ oder gar als Theorie der positiven Wissenschaften auslegt. (16) Auf diesem Wege könnte es niemals zur Aufdeckung des metaphysischen Problems kommen. Denn der Sinn dieses Problems läßt sich nicht von der bloßen Logik her zugänglich machen, noch in eine »Logik der reinen Erkenntnis« einspannen. Metaphysik will ihrem Wesen nach Lehre vom Sein, sie will Ontologie sein — alle Frage nach dem Sein aber führt zuletzt auf die eine Frage nach dem Menschen zurück. So wandelt sich das Problem der Metaphysik

¹ A. Riehl, Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. (Philosophische Studien, Leipzig 1925, S. 232 f.)

² Die Ziffern ohne nähere Angabe beziehen sich im folgenden durchweg auf die Seitenzahlen von Heideggers Kant-Buch.

in diese eine radikale Frage. Aller Frage nach dem Sein überhaupt muß die Frage nach dem menschlichen Sein vorangehen. Sie bildet den Gegenstand der echten, der Fundamentalontologie. „Fundamentalontologie heißt diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschewesens, die das Fundament für die zur „Natur des Menschen gehörige“ Metaphysik bereiten soll. Die Fundamentalontologie ist die zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins. Sie bleibt von aller Anthropologie, auch der philosophischen, grundsätzlich unterschieden. Die Idee einer Fundamentalontologie auseinanderlegen bedeutet: die gekennzeichnete ontologische Analytik des Daseins als notwendiges Erfordernis aufzeigen und dadurch deutlich machen, in welcher Absicht und Weise, in welcher Begrenzung und unter welchen Voraussetzungen sie die konkrete Frage stellt: was ist der Mensch?“ (1) Diese Frage, und keine andere, ist es nach Heidegger gewesen, die auch Kant innerlich bewegt und erregt hat, und die all seinen »metaphysischen« Untersuchungen die Richtung bestimmt hat. Wenn er sich in die Zergliederung der menschlichen »Erkenntnisvermögen« vertieft, so verliert er sich doch niemals in dieser Zergliederung. Sie ist ihm nicht Selbstzweck, sondern bloßes Mittel: aus dem Einblick in die Form der menschlichen Erkenntnis soll die Einsicht in das Wesen des Menschen, in die Art und den Sinn seines »Daseins« gewonnen werden. „Die für eine Grundlegung der Metaphysik notwendige Frage, was der Mensch sei, übernimmt die Metaphysik des Daseins.“ Kants eigenstes, recht verstandenes Ergebnis liegt in der Enthüllung dieses Problemzusammenhanges — des Zusammenhanges „zwischen der Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Synthesis und der Enthüllung der Endlichkeit im Menschen, d. h. in der Forderung einer Besinnung darüber, wie eine Metaphysik des Daseins sich konkret verwirklichen soll“. (221 f.)

Es wäre müßig und zwecklos, Heidegger diesen ersten und ursprünglichen Ansatz seines Problems bestreiten oder mit ihm über die Wahl dieses Ansatzpunktes rechten zu wollen. Soll hier überhaupt irgendeine Form der philosophischen »Auseinandersetzung« möglich und soll sie in irgendeinem Sinne fruchtbar sein, so muß der Kritiker sich entschließen, sich auf den von Heidegger gewählten Boden zu stellen. Ob er auf ihm verharren kann, ist eine Frage, die erst durch die Erörterung selbst zu entscheiden ist — aber begeben muß er sich auf ihn, wofern nicht die Kritik in bloßer Polemik und in ein ständiges Aneinandervorbeireden ausarten soll. Mir selbst liegt, wie ich von Anfang an betonen möchte, eine derartige rein polemische Diskussion völlig fern — und ich fühle mich zu ihr auch dadurch nicht gereizt, daß Heidegger offenbar dem geschichtlichen Verdienst des »Neukantianismus«, insbesondere der grundlegenden Interpretation, die Hermann

Cohen in seinen Kant-Büchern gegeben hat, in keiner Weise gerecht geworden ist. Über diesen Punkt indes möchte ich mit ihm nicht streiten — denn hier geht es nicht um die historische Gerechtigkeit, sondern lediglich um die sachliche und systematische Richtigkeit. Und wenn Heidegger uns zumutet, in bezug auf Kant wieder einmal von Grund aus „umzulernen“ — so wird sich gerade ein „Kantianer“ dieser Forderung am wenigsten entziehen und widersetzen können. „Ich bin nicht der Meinung eines vortrefflichen Mannes“ — so hat Kant selbst einmal gesagt — „der da empfiehlt, wenn man einmal wovon sich überzeugt hat, daran nachher nicht mehr zu zweifeln. In der reinen Philosophie geht das nicht. Man muß . . . die Sätze in allerlei Anwendungen erwägen . . . das Gegenteil versuchen anzunehmen und so längeren Aufschub nehmen, bis die Wahrheit von allen Seiten einleuchtet.“¹ So soll sich denn auch, gerade der Kantischen Philosophie gegenüber, niemand in der dogmatischen Sicherheit des Besitzes wiegen, sondern jeden Anlaß wahrnehmen, sie sich aufs neue zu erwerben. Um den Versuch eines solchen Neuerwerbs der Kantischen Grundposition handelt es sich in Heideggers Buch — und um ihn, und ausschließlich hierum, soll es sich auch in den folgenden Betrachtungen handeln. Das bloße Gegeneinanderausspielen des „Standpunkts“ scheint zwar eine der beliebtesten Formen der philosophischen Auseinandersetzung zu sein — aber es ist mir immer als eine der unerquicklichsten und unersprißlichsten erschienen. Hier muß vielmehr jene Regel gelten, die Kant selbst aufgestellt und die er für sich als maßgebend und verbindlich erklärt hat. „Man muß in der Beurteilung der Schriften anderer die Methode der Teilnehmung an der allgemeinen Sache der menschlichen Vernunft wählen, aus dem Versuche dasjenige heraussuchen, was das Ganze angeht; findet man es der Prüfung wert, dem Verfasser oder vielmehr dem gemeinen Besten hilfreiche Hand bieten und die Fehler als Nebensachen traktieren.“² Unter diese Maxime möchte ich auch die folgende Erörterung stellen: ich möchte sie nicht als Verteidigung oder Bestreitung irgendeines philosophischen „Standpunktes“ verstanden wissen, sondern den Leser bitten, daß er sie im Geiste der „Methode der Teilnehmung an der allgemeinen Sache der menschlichen Vernunft“ betrachtet und beurteilt.

I. Die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis und das Problem der „transzendentalen Einbildungskraft“.

Als das zentrale Thema von Kants »Vernunftkritik« wird von Heidegger das Problem der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis bezeichnet. In der Herausstellung dieser Endlichkeit und in dem steten

¹ Reflexionen Kants zur Krit. d. r. Vernunft, hg. von Benno Erdmann, Nr. 5.

² Kants Reflexionen Nr. 46.

Bewußtsein von ihr liegt nach ihm das entscheidende Kennzeichen, durch welches sich Kants Lehre von allen »vorkritischen«, dogmatischen Systemen unterscheidet. Kant beginnt nicht mit einer Theorie über das allgemeine Wesen der Dinge; er beginnt vielmehr mit der Frage nach dem Wesen des Menschen — und er findet die Antwort auf diese Frage darin, daß er die spezifische Endlichkeit des Menschen ans Licht stellt: „Die Grundlegung der Metaphysik gründet in der Frage nach der Endlichkeit im Menschen so zwar, daß diese Endlichkeit jetzt erst Problem werden kann. Die Grundlegung der Metaphysik ist ‚Auflösung‘ (Analytik) unserer, d. h. der endlichen Erkenntnis in ihre Elemente“. (208) Grundaufgabe der Metaphysik muß es immer bleiben, nicht sowohl das Sein als solches, das $\delta\upsilon\ \eta\ \delta\upsilon$, zu beschreiben oder zu »erklären«, als vielmehr den Wesenszusammenhang aufzuweisen, der zwischen dem Sein und der Endlichkeit im Menschen besteht. (212) Das ist der Charakter und die spezifische Eigenart der menschlichen Vernunft, daß ihr innerstes Interesse nicht auf das Absolute, auf die „Dinge an sich“, sondern auf die Endlichkeit selbst geht. Es geht ihr darum, nicht etwa die Endlichkeit auszulöschen, sondern umgekehrt darum ihrer gewiß zu werden, um in ihr sich zu halten. (207) Aber was besagt nun, rein methodisch gesehen, diese Endlichkeit und wie drückt sie sich in der Weise und Beschaffenheit der Erkenntnis aus? Auch hierauf hat Kant die klare und eindeutige Antwort gegeben. Sie bekundet sich darin, daß alles menschliche Erkennen auf Anschauen angewiesen ist — und daß alles Anschauen »rezeptiv« ist, daß es in einer ursprünglichen »Hinnahme« besteht. Indem der menschliche Verstand »Gegenstände« erkennt und vor sich hinstellt, ist er nicht der Schöpfer dieser Gegenstände. Er läßt sie nicht in ihrem Sein hervorgehen, sondern er begnügt sich mit ihrer »Vorstellung« und »Darstellung«. So ist er nicht »urbildlicher« sondern »abbildlicher« Verstand — *intellectus ectypus*, nicht *intellectus archetypus*. Kant selbst legt auf diesen Gegensatz überall das stärkste Gewicht. Es gelingt ihm erst dadurch, das Wesen der endlichen menschlichen Erkenntnis scharf und klar herauszustellen, daß er es durch eine Abhebung gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis erläutert. Die göttliche Erkenntnis ist »*intuitus originarius*«; sie hat nicht irgendwelche Gegenstände als bloße »Objekte«, als ein Objiziertes, d. h. als etwas »vor sich« und »außer sich«. Sie ist vielmehr als Quell des Seins zu denken: als das, was das Sein allererst in sein Sein bringt, ihm zu seinem Entstehen (*origo*) verhilft. Der menschliche Verstand hingegen läßt — als abgeleiteter, als »derivativer« — das Sein niemals in diesem Sinne entstehen oder erstehen: er richtet sich auf ein schon vorhandenes, ihm irgendwie »gegebenes« Sein. Das Mittel dieses »Gebens« ist die Anschauung — einen Gegenstand »geben«, so erklärt Kant, heißt nichts

anderes als ihn auf Anschauung, auf wirkliche oder doch mögliche, beziehen. Hierin liegt zugleich die ursprüngliche und wesenhafte Abhängigkeit aller abgeleiteten, »derivativen« Erkenntnis beschlossen. „Endliche Anschauung kann . . . nicht hinnehmen, ohne daß das Hinzunehmende sich meldet. Endliche Anschauung muß ihrem Wesen nach von dem in ihr Anschaubaren angegangen, affiziert werden.“ (21, 23)

Halten wir an diesem Ausgangspunkt von Kants Lehre fest — so müssen nach Heidegger auch alle folgenden Lehrstücke auf ihn bezogen und von ihm aus interpretiert werden. So unverkennbar es daher ist, daß Kant bei der bloßen „Rezeptivität der Anschauung“ nicht stehen bleibt, sondern daß er ihr eine reine „Spontaneität des Verstandes“ zur Seite stellt, ja daß er im Lauf seiner Deduktion diese Spontaneität immer schärfer herausarbeitet und immer nachdrücklicher betont — so muß doch diese Betonung so verstanden und gelenkt werden, daß sie dem ursprünglichen Ansatz des Kantischen Problems nicht widerspricht. Sie kann stets nur als eine bestimmte Charakteristik der Endlichkeit der Erkenntnis, nicht als ihre Leugnung und Aufhebung verstanden werden. Auch jener „Aufstieg“ der Erkenntnis, der sich zu vollziehen scheint, indem wir von der »Sinnlichkeit« zum »Verstand«, von diesem zur »Vernunft« weitergehen, kann niemals bedeuten, daß wir durch ihn über die Sphäre der Endlichkeit überhaupt hinausgehoben werden und daß wir sie jemals endgültig hinter uns lassen können. Die ursprüngliche Bindung an die Anschauung kann niemals gelöst, die hierdurch bedingte Abhängigkeit kann nicht beseitigt werden. Die Kette der Endlichkeit ist nicht zu brechen. Alles Denken als solches, aller, auch der »rein logische« Verstandesgebrauch trägt schon den Stempel der Endlichkeit; — ja ist ihr eigentliches Siegel. Denn jedes Denken bedarf, als „diskursives Denken“, des Umweges, einer Hinblicknahme auf ein Allgemeines, durch das hindurch und von dem her das mehrere Einzelne begrifflich vorstellbar wird. „Diese zum Wesen des Verstandes gehörige Umwegigkeit (Diskursivität) ist der schärfste Index seiner Endlichkeit.“ (26) Und nicht anders steht es zuletzt mit der Vernunft — mit der ganzen Sphäre der „Ideenerkenntnis“. Die menschliche Vernunft ist nicht nur von außen her, sondern gewissermaßen von innen her endlich: die Endlichkeit umfaßt sie nicht nur gleich einer zufällig gesetzten Schranke, auf die sie in ihrer Tätigkeit stößt, sondern sie ist in eben dieser Tätigkeit selbst gesetzt. All ihr Forschen und Fragen gründet in ihr: „sie stellt diese Fragen, weil sie endlich ist, und zwar so endlich, daß es ihr in ihrem Vernunftsein um diese Endlichkeit selbst geht“. (207 f.) So hoch sich die Vernunft auch über die Erfahrung zu erheben scheint, so kann sie sie doch niemals schlechthin überfliegen. Denn auch die Transzendenz als solche ist

a priori sinnlich — und die menschliche reine Vernunft ist notwendig eine reine sinnliche Vernunft. (164)

Aus alledem geht zugleich hervor, daß die ganze analytische Spaltung, die Kant durchführt, — daß die Dreiteilung der Erkenntnis in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft einen lediglich vorläufigen Charakter hat. Sie führt uns nicht in das Zentrum der Kantischen Problemstellung, sondern sie ist nur ein Mittel und Vehikel der Darstellung. In Wahrheit gibt es für Kant nicht drei verschiedene, scharf gegeneinander gesonderte „Vermögen“ der Erkenntnis — sondern sie alle sind in einem „Radikalvermögen“ ursprünglich geeint und in ihm beschlossen. Als dieses ursprünglich-einende Vermögen — als das Quellgebiet, aus dem Anschauung und Begriff, Verstand und Vernunft entspringen, sucht Heidegger die »transzendente Einbildungskraft« zu erweisen. Sie ist nicht etwa ein bloß-nachträglich Verbindendes und Vermittelndes, sondern sie ist die eigentliche bildende Mitte der gesamten »Kritik der reinen Vernunft«. Die Lehre von der reinen Einbildungskraft und ihrem „Schematismus“ bildet in Kants Grundlegung der Metaphysik das entscheidende Stadium: das Schematismuskapitel erst „führt mit einer unerhörten Sicherheit in den Kern der ganzen Problematik der Kritik der reinen Vernunft“. (107) Die reine Anschauung wie das reine Denken müssen beide, wenn sie in ihrer eigentümlichen Funktion verstanden werden sollen, auf die transzendente Einbildungskraft zurückgeführt und von ihr aus bestimmt und beleuchtet werden (130.) Transzendente Ästhetik und transzendente Logik sind für sich genommen im Grunde unverständlich: beide tragen nur vorbereitenden Charakter und sie können eigentlich erst aus der Perspektive des transzendentalen Schematismus gelesen werden. (cf. 137) Der Nachweis dieses Grundverhältnisses bildet die Hauptaufgabe und das eigentliche Kernstück von Heideggers Analyse.

Und es muß sogleich betont und anerkannt werden, daß er diesen Teil seiner Aufgabe mit außerordentlicher Kraft und mit größter Schärfe und Klarheit durchgeführt hat. Es ist mir stets als das seltsamste Zeichen der völligen Verkennung von Kants Grundabsicht erschienen, daß man immer wieder in der Kant-Literatur der Vorstellung begegnet, als habe Kant die Lehre vom Schematismus „erkünstelt“ — als habe er das Vermögen der „transzendentalen Einbildungskraft“ aus bloß äußeren Gründen der „Symmetrie“ und „Architektonik“ eingeführt. Vielleicht wird dieser Vorwurf doch endlich einmal in seiner Absurdität erkannt werden, wenn man sich in Heideggers eingehende, jeden Einzelzug herausarbeitende Darstellung des Schematismuskapitels vertieft. Ich selbst kann an diesem Punkte nur die volle Zustimmung zu Heideggers Auffassung und meine prinzipielle Übereinstimmung mit ihm betonen; denn die Lehre von der „produktiven Einbildungskraft“

erscheint auch nur — wenngleich unter völlig anderen systematischen Gesichtspunkten — als ein schlechthin unentbehrliches und als ein unendlich-fruchtbare Motiv der Lehre Kants wie der gesamten „kritischen Philosophie“.¹

Eines freilich muß sogleich hervorgehoben werden, was nicht vergessen werden darf, wenn wir die Lehre von der „Endlichkeit der Erkenntnis“ in Kants eigenem Geiste verstehen und interpretieren wollen. Auch diese Lehre muß unter dem doppelten »Gesichtspunkte« gesehen werden, den Kant für alle Untersuchungen im Felde der Transzendentalphilosophie aufstellt und den er durchgängig festhält. Immer müssen wir bei derartigen Untersuchungen den Blick auf zwei verschiedene Zielpunkte richten — müssen wir »sinnliche« und »intelligible« Welt, »Erfahrung« und »Idee«, »Phainomena« und »Noumena« voneinander unterscheiden und beide Gebiete aufs sorgsamste auseinanderhalten. Auch Kants Charakteristik der »Endlichkeit« der Erkenntnis empfängt erst unter diesem zwiefachen Blickpunkt ihren vollständigen Sinn. Das wesentliche Moment dieser Endlichkeit sieht Heidegger darin, daß der menschliche Verstand seine Gegenstände nicht schafft, sondern empfängt — daß er sie nicht in ihrem Sein hervorbringt, sondern daß er sich damit begnügen muß, ein »Bild« dieses Seins zu entwerfen und vorgreifend vor sich hinzustellen. Aber die Transzendentalphilosophie als solche hat es mit diesem Verhältnis, hat es mit der absoluten Existenz der Gegenstände und mit dem absoluten Grunde ihres Seins nicht zu tun. Sie geht nicht direkt auf die Gegenstände und deren Ursprung, sondern auf die Erkenntnisart von Gegenständen überhaupt, sofern diese a priori möglich sein soll. Für die Bestimmung dieser Erkenntnisart und für ihre spezifische Unterscheidung und Abgrenzung kann als Gegenhalt die Vorstellung von einem „göttlichen Verstand“, von einem »intuitus originarius« gebraucht werden — aber sie bezeichnet alsdann nicht einen besonderen »intelligiblen Gegenstand«, sondern ein solcher Verstand ist »selbst ein Problem, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können.« (Kr. d. r. V., 2. Aufl., 311.) Ein solches »Problem« ist somit nicht etwa eine reale, dingliche Schranke, auf die unsere Erkenntnis stößt — es ist ein von ihr selbst gesetzter Grenzbegriff, den sie sich vorhält, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken. Der Gedanke des göttlichen schöpferischen Verstandes, der die Gegenstände, die er erkennt, zugleich hervorbringt, besteht in diesem Sinne zu Recht — aber er kann andererseits über diesen seinen „negativen

¹ Näheres hierüber im dritten Band der „Philosophie der symbolischen Formen“, Teil II.

Gebrauch“ nicht hinausgetrieben werden. (ibid.) Darin aber liegt zugleich, daß die Erkenntnis, sofern sie nicht ins »Überschwängliche« hinausgreift, sondern sich in dem ihr eigenen und zugemessenen Felde bewegt, in ihm keineswegs als bloß »endliche« und als bloß empfangende, rezeptive bezeichnet werden kann. Hier, im Gebiet der Erfahrung und ihrer Phänomene, besitzt sie einen durchaus schöpferischen Charakter. So wenig sie ein absolutes Dasein erschaffen oder ein solches aus ihren Begriffen „herausklauben“ kann — so sehr ist sie das Fundament für jene Ordnung und Regelmäßigkeit der Erscheinungen, die wir meinen, wenn wir von der »Natur«, als empirischer Natur, sprechen. In diesem Sinne bleibt der Verstand immer der »Urheber der Natur« — nicht als eines »Dinges an sich«, sondern des Daseins der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt wird. So erweist gerade die Begrenzung des Verstandes — und sie am stärksten — seine unaufhebliche Spontaneität, seine echte, nicht bloß abgeleitete, Schöpferkraft. Wenn er sich auf die Anschauung bezieht, so macht er sich doch in dieser Beziehung nicht schlechthin abhängig von ihr, noch ordnet er sich ihr einfach unter. Vielmehr ist es eben diese Beziehung, die die positive Kraft zu jeglicher Gestaltung und zu jeglicher Bestimmung der Anschauung in sich schließt. Die Synthesis des Verstandes ist es, die der Sinnlichkeit zuerst Bestimmtheit verleiht, und die es ihr dadurch ermöglicht, sich auf einen »Gegenstand« zu beziehen. Die „Gegenständigkeit“, die wir der Erkenntnis zusprechen, ist also stets eine Leistung der Spontaneität, nicht der Rezeptivität. Heidegger besteht darauf, daß nach Kant alles Denken „lediglich eine Dienststellung zur Anschauung“ habe. Bei aller Wechselseitigkeit des Bezuges zwischen Anschauen und Denken mache doch immer die Anschauung das eigentliche Wesen der Erkenntnis aus und besitze das eigentliche Gewicht. Aber selbst wenn man diese Auffassung von der bloßen „Dienststellung“ des Denkens zugeben wollte, — so wäre noch immer ein Unterschied zu machen. Im Hinblick auf das bekannte Wort, daß die Philosophie die »Magd der Theologie« sei, hat Kant einmal gesagt, man könne es allenfalls zugeben: aber man müsse dann noch immer die Frage stellen, ob sie die Magd sei, die ihrer gnädigen Frau die Schleppe nachträgt, oder die ihr mit der Fackel voranschreitet. Und das Verhältnis von Anschauung und Denken hat er durchaus im letzteren Sinne gesehen. Der Dienst, den der Verstand der Anschauung leistet, nimmt ihm nichts von seiner Freiheit und Selbständigkeit. Er ist Dienst für die Anschauung, aber nicht unter ihr; er zielt auf sie ab, aber er macht sich ihr nicht einfach unterwürfig und botmäßig. Ist es doch vielmehr so, daß das Sein der Anschauung, als bestimmter Anschauung — und was wäre ein Sein, dem jegliche Bestimmtheit abgeht? — von der Funktion des Verstandes abhängt. Dies gilt von der Zeit, die für Heidegger die schlechthin ur-

sprüngliche Grundlage des Seins ist, ebensowohl wie es für den Raum gilt. Wir können uns die Zeit selbst nicht vorstellen, „ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll), bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Achtung haben. Bewegung als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung des Objekts), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn affiziert.“ (Kr. d. r. V., B154 f.). Diese Formulierung gehört der zweiten Auflage der Vernunftkritik an — aber schon die erste hat, sogleich bei der ersten Einführung des Begriffs der Synthesis, unzweideutig ausgesprochen, daß wir ohne sie weder die Vorstellungen des Raumes noch der Zeit a priori haben könnten, »da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden können« (A 99) Analog wird in den »Prolegomenen« ausgeführt, daß zwar die reine sinnliche Anschauung des Raumes die Grundlage und das »Substratum« aller geometrischen Erkenntnisse sei, daß aber andererseits jegliche Aussage über ein bestimmtes geometrisches Objekt immer auf die reine Funktion des Denkens zurückgehe; »was den Raum zur Zirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, ist der Verstand, sofern er den Grund der Einheit der Konstruktion derselben enthält“ (Proleg. § 38). Alle Konstruktion schließt eben notwendig ein Moment der »Spontaneität« in sich; in ihr »meldet« sich nicht ein Gegenstand als ein Hinzunehmendes, in ihr werden wir nicht von einem Objekt einfach »angegangen« und affiziert (vgl. Heidegger S. 23) — sondern in ihr bauen wir ein Gegenständliches aus seinen Ursprungselementen, aus den »Bedingungen seiner Möglichkeit« auf.

Und das Problem, das hierin liegt, verschärft sich noch weiter, sobald wir den Fortschritt von der transzendentalen Analytik zur transzendentalen Dialektik vollziehen — sobald wir von den reinen Verstandesbegriffen zu den Vernunftbegriffen übergehen. Denn diese beziehen sich niemals unmittelbar auf die Anschauung, sondern sie betreffen lediglich den Verstandesgebrauch selbst, dem sie die höchste systematische Einheit verschaffen wollen. Die Erfüllung dieser Forderung aber stellt uns vor einen neuen entscheidenden Grundbegriff: vor die Idee des Unbedingten. Wenn der Verstand das Ganze der Bedingungen der möglichen Erfahrung in sich faßt, so begnügt sich die

Vernunft niemals im Umkreis dieser Bedingungen, sondern sie fragt über sie hinaus — ja diese Funktion des »Hinausfragens« ist ihre eigentliche und wesentliche Grundfunktion. Sie richtet sich nicht auf die Sinnlichkeit, um mittels ihrer ein Ding, ein konkretes empirisches Objekt zu erfassen und zu bestimmen — sondern ihre Aufgabe greift über die gesamte Sphäre dieser Art von »Dinglichkeit«, von Bedingen und Verdinglichen, hinweg. Mit ihr stehen wir daher erst auf dem eigentlichen Boden der »Transzendenz«. In diesem Sinne kann Kant sagen, daß das Unbedingte der »gemeinschaftliche Titel aller Vernunftbegriffe« sei. (Kr. d. r. V., B. 380) Und jetzt zeigt sich auch, daß die Charakteristik des Verstandes als „endliche“ Erkenntniskraft nur ein Moment seines Gebrauchs betraf. Denn dieser Charakteristik tritt jetzt, in einem scheinbaren dialektischen Widerstreit, die entgegengesetzte Bestimmung gegenüber. »Endlich« mag der Verstand heißen, sofern er niemals die absoluten Gegenstände erfaßt, geschweige, daß er diese Gegenstände schöpferisch aus sich hervorbringt — aber »unendlich« ist er, sofern die »absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen« zu seiner eigentlichen und wesentlichen Aufgabe gehört. Kraft dieser Forderung, die die Vernunft vor ihn hinstellt, wird er sich erst der eigenen Natur und ihrer Grenzenlosigkeit vollständig bewußt. Wenn er durch seine Beziehung auf die transzendente Einbildungskraft der Sinnlichkeit und mit ihr der Endlichkeit verhaftet scheint, so hat er durch die nicht minder notwendige Beziehung auf die reinen Vernunftideen am Unendlichen teil. Denn die letzteren lassen sich zwar symbolisch darstellen — aber sie lassen sich nicht mehr in einem bloßen »Schema«, in einem »Monogramm der Einbildungskraft« aufzeigen und festhalten. Von einem Prinzip der reinen Vernunft kann „kein korrespondierendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden“, so daß es auch keinen Gegenstand in concreto haben kann. (Kr. d. r. V., B. 692) »Denn wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daß ihr niemals irgendeine Erfahrung kongruieren könne.« (B. 649) Damit aber ist auch der Bann der bloßen »Rezeptivität« endgültig gebrochen. Wenn Fr. Heinr. Jacobi den Begriff der »Vernunft« sprachlich von dem des »Vernehmens« abzuleiten suchte, wenn er in der Vernunft eine wesentlich-empfangende Funktion sah — so tritt hierin der ganze typische Gegensatz seiner »Glaubensphilosophie« zum kritischen Idealismus zutage. Für Kant ist die Vernunft niemals eine bloß vernehmende, sondern sie ist eine gebietende und fordernde Kraft: sie stellt uns vor den Imperativ des »Unbedingten«. In dieser Grundauffassung tritt Kant unmittelbar an Platons Seite. „Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weit höheres Bedürfnis fühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabie-

ren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste seien.“ Man hätte, statt ihn hierfür zu tadeln, den „Geistesschwung des Philosophen“ bewundern sollen, der ihn von der „copelischen Betrachtung des Physischen der Weltordnung“ zu der „architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen“ hinaustrieb: „eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient.“ (B. 371, 375) Und damit ist auch der Kreis der bloßen Zeitgebundenheit, des bloß-zeitlichen Daseins und der bloß-zeitlichen Bewußtheit, gesprengt. Zwar besteht für Kant kein Zweifel daran, daß alle rein theoretische Erkenntnis in irgendeinem Sinne »zeitgebunden« ist und bleibt. Die Vernunft strebt, theoretisch betrachtet, danach, „den Verstandesbegriff von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung“ frei zu machen und ihn also über die Grenzen des Empirischen zu erweitern — aber die Verknüpfung mit dem Empirischen gibt sie, in dieser ihrer Funktion, nicht auf. Denn ihr Ziel ist nicht, den Verstand schlechthin zu überfliegen, sondern seinen Erkenntnissen systematische Einheit und systematische Vollständigkeit zu geben. (Vgl. B. 435 ff.) Hier ist es somit das Erfahrungsganze — und somit das Ganze des Seins unter Zeitbedingungen —, worauf sie vornehmlich abzielt. Aber dieses Verhältnis ändert sich nach Kant, sobald wir die Vernunft nicht mehr lediglich in theoretischer Hinsicht, sondern »in praktischer Absicht« betrachten. Denn mit dem »Unbedingten« der Freiheitsidee ist nunmehr endgültig der Schritt ins rein-»Intelligible«, ins Über-Sinnliche und Über-Zeitliche, gewagt. »Gesetzt . . . es fände sich in der Folge« — so bemerkt schon die Kritik der reinen Vernunft (B. 430) — »nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloß logischen Regeln, sondern) a priori feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs Veranlassung, uns völlig a priori in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, daß im Bewußtsein unseres Daseins a priori etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen dienen kann.«

Die »Kritik der praktischen Vernunft« setzt bei diesem Gedanken ein und gibt ihm seine systematische Bestimmung und Durchführung.

Sie zeigt, daß in der Idee der Freiheit zwar nicht die Anschauung einer übersinnlichen Substanz, wohl aber die Gewißheit der übersinnlichen Bestimmung des Vernunftwesens gesetzt ist. Der synthetische Grundsatz der Kausalität, kraft dessen wir lediglich „Erscheinungen buchstabieren, um sie als Erfahrungen lesen zu können“, reicht für diese Bestimmung nicht aus: wir müssen den Schritt in ein neues Gebiet wagen, um sie auch nur in ihrem schlichten Sinn zu verstehen. So ist es erst die Unbedingtheit des Sittengesetzes, die uns endgültig über den Kreis des bloß-phänomenalen Daseins hinaushebt und uns in den eigentlichen Mittel- und Brennpunkt einer völlig anderen Ordnung versetzt. Die Scheidung des »mundus intelligibilis« vom »mundus sensibilis« bedeutet für Kant zuletzt nichts anderes als die Aufweisung zweier voneinander völlig verschiedener Weisen der Orientierung und Beurteilung. Sie besagt, daß alles menschliche Dasein und alle menschlichen Handlungen an zwei grundverschiedenen Maßstäben zu messen und von zwei prinzipiell einander entgegengesetzten „Standpunkten“ zu betrachten sind. Der Begriff der Verstandeswelt ist nur ein solcher Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, was, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, was aber doch schlechthin notwendig ist, wenn der Mensch sich als Intelligenz, als freie Persönlichkeit in einem »Reich der Zwecke« denken soll.¹ Hier, im Bereich des Sittlichen, begibt sich also in der Tat das Wunder einer Art von »schöpferischer« Erkenntnis: denn das »Ich« ist hier im Grunde nur das, wozu es sich selbst macht. Und das sittliche Gesetz selbst hat zwar die Form des Imperativs und steht uns kraft ihrer gegenüber und entgegen — aber diese Art des »Entgegenstehens« ist nicht die gleiche wie bei dem theoretischen »Gegenstand«. Denn hier herrscht keinerlei bloße Abhängigkeit, keine Heteronomie mehr — sondern hier gilt lediglich das Gesetz, das die freie Persönlichkeit sich selbst gibt. So ist im „Reich der Zwecke“ jeder Wille, der ihm angehört, Untertan und Herscher in einem. Heidegger sucht freilich auch für die »praktische Vernunft« eine wesentliche Abhängigkeit und »Endlichkeit« zu erweisen — und er stützt sich hierfür auf Kants Lehre von den »Triebfedern der reinen praktischen Vernunft«. Indem Kant zeige, daß das Ich das Sittengesetz nicht anders als im Gefühl der Achtung sich zu eigen machen könne, trete in dieser Gründung auf ein Gefühl wiederum die Gebundenheit und Endlichkeit — und mit ihr der Zusammenhang mit der »ursprünglichen Verfassung der transzendentalen Einbildungskraft« — hervor (152). Aber hier muß scharf unterschieden werden zwischen der Sphäre der spezifisch-ethischen und der der psychologischen Probleme. Der

¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Dritter Abschnitt (Ausg. Cassirer IV, 318).

Gehalt des Sittengesetzes gründet nach Kant keineswegs im Gefühl der Achtung; sein Sinn konstituiert sich nicht durch dasselbe. Dies Gefühl bezeichnet vielmehr lediglich die Art, wie das an sich unbedingte Gesetz im empirisch-endlichen Bewußtsein repräsentiert ist. Es gehört nicht zur Grundlegung der Kantischen Ethik, sondern zu ihrer Anwendung; es soll — wie Cohen dies Verhältnis scharf und prägnant formuliert hat — eine Antwort auf die Frage geben nicht, was das Sittengesetz sei, sondern unter welchem Begriff es »im Horizonte des Menschen erscheine«.¹ Der noumenale Sinn der Freiheitsidee aber bleibt von dieser Weise ihres Erscheinens, ihres Hervortretens und Sich-Darstellens im Kreis der psychischen Phänomene, nach wie vor aufs schärfste getrennt. Gerade vom phänomenologischen Standpunkt aus muß hier ein unverwischbarer Unterschied anerkannt werden. Was die Freiheitsidee und mit ihr die „praktische Vernunft“ selbst angeht, so besteht Kant nachdrücklich darauf, daß sie, als ein rein »Intelligibles«, an bloß-zeitliche Bedingungen nicht gebunden sei. Sie ist vielmehr der reine Durchblick ins Zeitlose — der Horizont der Über-Zeitlichkeit. Der Begriff der Kausalität als Naturnotwendigkeit betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen im Gegensatz ihrer Kausalität als Dinge an sich selbst. „Aber eben dasselbe Subjekt, das sich anderseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung.“² Hier bleiben wir ganz »in uns« — und sind doch zugleich prinzipiell »über uns« hinausgehoben: wir stehen im Mittelpunkt unseres Seins als Persönlichkeit, als reines Vernunftwesen, aber wir betrachten uns nicht mehr unter den Bedingungen unseres phänomenalen, unseres empirisch-zeitlichen Daseins. „Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, daß wir nicht außer uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewußt ist, (unsere eigene Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches tätig sein könne, erkennt.“³

Nirgends hat daher Kant sorgsamer als an dieser Stelle darauf geachtet, daß der Sinn seiner »transzendentalen« Problemstellung nicht

¹ Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877, S. 274.

² Krit. d. prakt. Vernunft, S. W. (Ausg. Cassirer) V, 107.

³ ibid., V, 115.

ins Psychologische verschoben — daß die Betrachtung nicht ins bloß-Anthropologische abgedrängt werde. Unablässig betont er, daß jede Analyse, die lediglich von der „Natur des Menschen“ ausgehe, die transzendente Idee der Freiheit und damit die Grundlegung der Ethik prinzipiell verfehlen müsse. Aus dieser Sorge heraus ist der so oft verkannte und mißdeutete Kantische Satz gesprochen, daß man zu einer reinen Fassung des Sittengesetzes nur dann gelangen könne, wenn man darauf achte, daß es nicht nur für Menschen, sondern „für alle Vernunftwesen überhaupt“ gültig sein solle. Kant hat hierbei wahrlich nicht, wie Schopenhauer ihm spottend vorgeworfen hat, „an die lieben Engelein gedacht“ — sondern er spricht auch hier als Kritiker und Methodiker, dem es darauf ankommt, die Grenzen der Wissenschaften nicht »ineinanderlaufen« zu lassen, und der dem gemäß scharf und prinzipiell zwischen den Aufgaben der Ethik und denen der Anthropologie scheiden will. Diese Demarkationslinie ist ihm durch den Gegensatz von »Erscheinung« und »Ding an sich«, von Zeit und Freiheit gegeben. Und hier liegt denn auch der eigentliche und wesentliche Einwand, den ich gegen Heideggers Kant-Interpretation zu erheben habe. Indem Heidegger alle »Vermögen« der Erkenntnis auf die „transzendente Einbildungskraft“ zu beziehen, ja auf sie zurückzuführen versucht, bleibt ihm damit nur eine einzige Bezugsebene, die Ebene des zeitlichen Daseins zurück. Der Unterschied zwischen »Phänomena« und »Noumena« verwischt und nivelliert sich: denn alles Sein gehört nunmehr der Dimension der Zeit, und damit der Endlichkeit, an. Damit aber ist einer der Grundpfeiler beseitigt, auf dem Kants gesamtes Gedankengebäude beruht, und ohne den es zusammenstürzen muß. Kant vertritt nirgends einen derartigen »Monismus« der Einbildungskraft, sondern er beharrt auf einem entschlossenen und radikalen Dualismus, auf dem Dualismus der sinnlichen und der intelligiblen Welt. Denn sein Problem ist nicht das Problem von »Sein« und »Zeit«, sondern das Problem von »Sein« und »Sollen«, von »Erfahrung« und »Idee«.

Es war Heideggers gutes Recht, vom Standpunkt seiner Fundamental-Ontologie, diesen Dualismus zu bestreiten — aber er hätte ihn nicht leugnen und verleugnen sollen. Freilich wird Heidegger auf diesen Einwand erwidern, daß seine Interpretation mit bewußter Absicht nicht bei dem stehen blieb, was Kant wirklich »gesagt« hat, sondern daß er das Problem, das ihn trieb, sichtbar machen wollte, — daß er das philosophische »Geschehen«, aus dem dieses Problem quillt, wiederherstellen und wiederholen wollte. (204) Aber von dieser an sich berechtigten Maxime der Erklärung hat er hier, wie mir scheint, einen unberechtigten Gebrauch gemacht. „Giebt eine Interpretation lediglich das wieder, was Kant ausdrücklich gesagt hat“ — so betont Heidegger — „dann ist sie von vornherein keine Auslegung,

sofern einer solchen die Aufgabe gestellt bleibt, dasjenige eigens sichtbar zu machen, was Kant über die ausdrückliche Formulierung hinaus in seiner Grundlegung ans Licht gebracht hat. Dieses aber vermochte Kant selbst nicht mehr zu sagen, wie denn überhaupt in jeder philosophischen Erkenntnis nicht das entscheidend werden muß, was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt . . . Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen, muß jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen. Solche Gewalt aber kann nicht schweifende Willkür sein. Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten“. (192 ff.) Daß bei jeder philosophischen Darstellung eine solche Idee treibend und leitend sein muß, gedenke ich in keiner Weise zu bestreiten — ich selbst habe die »Geschichte« der Philosophie niemals anders als in diesem Sinne aufgefaßt. Aber wird die Interpretation nicht zur Willkür, wenn sie der Autor zwingt, etwas zu sagen, was er nur deshalb ungesagt gelassen hat, weil er es nicht zu denken vermochte? Und der Begriff einer Vernunft, die eine „reine rezeptive Spontaneität“, eine „reine sinnliche Vernunft“ wäre (147, 164), konnte in der Tat von Kant in der Bedeutung, die Heidegger ihm gibt, nicht gedacht werden. Dieser Begriff wird überhaupt erst verständlich aus den Grundvoraussetzungen von Heideggers Problemstellung — aus seiner Analyse von »Sein und Zeit«¹ —, aber in Kants Lehre bleibt er ein Fremdling und ein Eindringling. Für Kant würde eine solche „sinnliche Vernunft“ ein hölzernes Eisen bedeuten: denn die Vernunft ist ihm eben das „Vermögen“ des Übersinnlichen und Über-Zeitlichen. An diesem Punkt muß ich daher den Rechtsgrund, muß ich das »*quid juris*« der von Heidegger gegen Kant geübten Gewalt entschieden bestreiten. Hier spricht Heidegger nicht mehr als Kommentator, sondern als Usurpator, der gleichsam mit Waffengewalt in das Kantische System eindringt, um es sich zu unterwerfen und um es seiner Problematik dienstbar zu machen. Dieser Usurpation gegenüber muß die Restitution gefordert werden: die »*restitutio in integrum*« der Kantischen Lehre. Ich bin der letzte, der die systematische Bedeutung und Wichtigkeit des Schematismus-Kapitels bestreiten oder verkleinern möchte. Ich bin mit Heidegger überzeugt, daß dieses Kapitel nicht „verwirrt“, sondern unvergleichlich durchsichtig gebaut ist — daß es „mit einer unerhörten Sicherheit in den Kern der ganzen Problematik der Kr. d. r. V.“ hineinführt. (106 f.) Aber der Schematismus und die Lehre von der

¹ Eine kritische Auseinandersetzung mit Heideggers „Sein und Zeit“ liegt mir an dieser Stelle natürlich völlig fern — sie muß auf eine andere Gelegenheit verschoben werden. Im folgenden habe ich es lediglich mit Heideggers Kant-Interpretation, nicht mit der Begründung seiner eigenen Lehre zu tun.

„transzendentalen Einbildungskraft“ steht zwar im Mittelpunkt der Kantischen Analytik, aber nicht im Brennpunkt des Kantischen Systems. Dieses System bestimmt und vollendet sich erst in der transzendentalen Dialektik — und weiterhin in der „Kritik der praktischen Vernunft“ und in der „Kritik der Urteilskraft“. Hier, nicht im Schematismus, kommt es erst zu Kants eigentlicher »Fundamental-Ontologie«. Das Thema »Kant und die Metaphysik« läßt sich daher nicht ausschließlich *sub specie* des Schematismus-Kapitels, sondern nur *sub specie* der Kantischen Ideenlehre, insbesondere *sub specie* der Kantischen Freiheitslehre und seiner Lehre vom Schönen behandeln. Auch die „Kritik der praktischen Vernunft“ und die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ gehören sicherlich zu Kants „Lehre vom Menschen“ — aber sie entfalten diese Lehre in der Weise, daß sie den Menschen von vornherein unter die »Idee der Menschheit« stellen und ihn unter dem Gesichtspunkt dieser Idee betrachten. Nicht das Dasein des Menschen, sondern das „intelligible Substrat der Menschheit“ ist ihr wesentliches Ziel. Der Schematismus steht am Beginn der Kantischen »Metaphysik« und bildet gewissermaßen die Eingangspforte zu ihr — aber ihr eigentlicher Gehalt entwickelt sich erst jenseits desselben. Er bestimmt das „Land der Wahrheit“ als empirischer Wahrheit; er gehört zur Theorie der phänomenalen Wirklichkeit und bildet einen integrierenden Bestandteil von ihr, aber er läßt Raum für ein Sein von anderer Bedeutung, für das noumenale Sein nicht von Dingen, sondern von »Intelligenzen«, von einem Reich frei handelnder, absolut-selbständiger Persönlichkeiten.

Und hier stehen wir denn auch an einem Punkte, an dem in Heideggers gesamter Problemstellung eine eigentümliche Paradoxie zutage tritt. Was Heidegger als leitende Idee für seine gesamte Kant-Interpretation vorschwebt, ist zweifellos das Bestreben nach einer Überwindung jenes „Neu-Kantianismus“, der das Gesamtsystem Kants in seiner Kritik der Erkenntnis zu fundieren, ja zuletzt in bloße Erkenntniskritik aufzulösen versuchte. Ihm setzt er die These von dem originär-»metaphysischen« Charakter der Kantischen Problemstellung entgegen. Kants Lehre ist ihm nicht »Theorie der Erfahrung«, sondern sie ist ihm, primär und wurzelhaft, »Ontologie«; sie ist Aufdeckung und Enthüllung des Wesens des Menschen. Aber ist — zum Nachweis dieser These — Kants Lehre vom Schematismus und von der transzendentalen Einbildungskraft der geeignete Standort? Ich glaube es nicht: denn diese Lehre ist kein Bestandteil der Kantischen Metaphysik, sondern sie ist ein echter und notwendiger Bestand seiner Erfahrungstheorie. Sie handelt nicht unmittelbar und ursprünglich vom Dasein des Menschen, sondern von der Konstitution, von der Beschaffenheit und den Bedingungen des empirischen Gegenstandes. Hierauf geht die Schemati-

sierung, die von den reinen Verstandesbegriffen gefordert wird — geht jene Bindung, vermöge deren ihnen auferlegt wird, sich nicht unmittelbar auf die Erkenntnis von »Dingen an sich« zu richten, sondern sich auf die Ordnung der Phänomene in der Zeit und kraft »transzendentaler Zeitbestimmungen« zu beschränken. Durch diese Forderung werden die Kategorien »restringiert«; aber sie werden hierdurch auch erst »realisiert«, indem ihnen ein bestimmter Erfahrungsgebrauch, eine Beziehung auf den empirischen Gegenstand, gesichert wird. Durch die Verbindung mit den Schemata der transzendentalen Einbildungskraft gelingt es den Verstandesbegriffen erst, »Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen«. (B. 185) Der Schematismus gehört daher für Kant wesentlich zu seiner Phänomenologie des Objekts, aber er gehört nicht, oder nur durchaus mittelbar, zu der des Subjekts. Jene ganze Problematik der Zeitlichkeit des Subjekts, der Interpretation des menschlichen Daseins auf die Zeitlichkeit, des »Seins zum Tode«, wie Heidegger es in »Sein und Zeit« entfaltet hat —: dies alles bleibt ihm nicht etwa nur tatsächlich, sondern grundsätzlich fremd. Um sich dessen zu versichern, braucht man nur einen Blick auf jenes Kapitel der Vernunftkritik zu werfen, in dem sich Kants Lehre vom Schematismus erst eigentlich vollendet und erst systematisch begründet. Die Ausführung und Durchführung der Kantischen Lehre vom Schematismus ist erst in dem Abschnitt über die synthetischen Grundsätze zu finden — ein Abschnitt, den Heidegger in seiner Interpretation nirgends herangezogen und berücksichtigt hat. Daß der Begriff der Substantialität, der Kausalität usf. seinen »Sinn«, seine objektive Bedeutung erst durch seine Beziehung auf die Zeitanschauung gewinnt: dies wird dadurch erwiesen, daß die eigentümliche Funktion beider Begriffe in nichts anderem besteht als darin, die Zeitbestimmung unter Erscheinungen auf feste und allgemeingültige Regeln zu bringen. Diese letzteren sind unumgänglich, weil es ohne sie — ohne Zeitbestimmungen a priori nach Regeln — nicht möglich wäre, das bloß subjektive Spiel unserer Vorstellung von der objektiven Ordnung des Geschehens zu unterscheiden. Erst hierin liegt die eigentliche »Deduktion« der Schemata. Sie sind die Mittel, unseren Anschauungen „einen Gegenstand zu verschaffen“, sie sind als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich Bedingungen der Möglichkeit ihrer Gegenstände. Man kann auch diese Darlegungen Kants zur »Metaphysik« rechnen, wenn man diesen Begriff in einem weiten Sinne nimmt: aber sie gehören alsdann zu den »metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft«, wie sie denn auch in diesem Werke Kants ihre weitere Erläuterung und Aufhellung erfahren haben. So ist die Lehre vom Schematismus und von der „bestimmenden Urteilskraft“

ein unentbehrliches Moment jener Erkenntnistheorie, die Heidegger kühn genug der „Kritik der reinen Vernunft“ überhaupt abgesprochen und die er aus ihr zu eliminieren versucht hat. (16) Heidegger hat auch hier der gesamten Analyse Kants, bei aller Sorgsamkeit und Genauigkeit in den Einzelheiten, im Ganzen ein verändertes Vorzeichen gegeben. Er hat sie von dem Boden der „objektiven Deduktion“ rein und ausschließlich auf den der „subjektiven Deduktion“ zu versetzen gesucht — aber er konnte dies nur, indem er bei der Einführung des Begriffs des »transzendentalen Schemas« stehen blieb, ohne ihn in die Gesamtheit seiner systematischen Auswirkungen und seiner systematischen Folgen zu entwickeln.

II. Kants „Zurückweichen“ vor der Enthüllung der Endlichkeit der Erkenntnis

Aber schon lange wird sich vielleicht bei dem, der Heideggers Analysen aufmerksam gefolgt ist, ein Einwand gegen die vorangehenden Betrachtungen geregt haben. Werden wir mit ihnen der eigentlichen Grundabsicht Heideggers gerecht? Bestand diese Absicht überhaupt darin, das Ganze von Kants System auszulegen — oder hebt er nicht mit vollem Bewußtsein aus ihm nur ein einzelnes Moment heraus, das ihm von fundamentaler Bedeutung erscheint? Und hat er nicht selbst gezeigt, daß Kant diese Bedeutung, wenngleich er sie als erster aufweist, keineswegs in ihrem vollen Umfang erfaßt und gewürdigt hat? Darf also aus dem Umstand, daß Kants System zweifellos Lehrstücke enthält, die sich der Interpretation Heideggers nicht einfügen, ja die ihr direkt zu widerstreiten scheinen, irgend etwas gegen den Ansatz von Heideggers Fragestellung gefolgert werden? Daß dieser Ansatz bei Kant selbst keine vollständige Weiterführung und keine reine Durchführung gefunden hat, wird von Heidegger aufs schärfste betont. Was er zeigen will, ist eben dies, daß Kant, nachdem es ihm gelungen war, die gemeinsame Wurzel von »Verstand« und »Sinnlichkeit« in der transzendentalen Einbildungskraft aufzugraben, vor eben dieser seinereigenen Entdeckung wieder „zurückgewichen“ sei. „In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft wird die transzendente Einbildungskraft, so wie sie im leidenschaftlichen Zuge des ersten Entwurfs ans Licht kam, abgedrängt und umgedeutet — zu Gunsten des Verstandes“. (153) Die transzendente Einbildungskraft war für Kant das „beunruhigende Unbekannte“, das ihn zu einer ganz neuen Fassung der transzendentalen Deduktion antrieb. Kant hat das Problem der „Endlichkeit im Menschen“ erkannt und in aller Schärfe gesehen — aber er hat sich nichtsdestoweniger diesem Problem nicht völlig gewachsen gezeigt: er hat den zuvor angesetzten Boden seiner Grundlegung unter sich weggraben. (209) Diese Tatsache, „daß Kant bei der Enthüllung

der Subjektivität des Subjekts vor dem von ihm selbst gelegten Grunde zurückweicht“, erscheint Heidegger als das philosophisch-Wesentliche, als das eigentliche »Geschehen« in der gesamten Vernunftkritik. (205) Mit dieser These Heideggers ist freilich in seine Analyse etwas »einer Hypothese Ähnliches« gekommen — und Hypothesen sind, wie Kant bemerkt hat, im Felde der Transzendentalphilosophie streng genommen „verbotene Ware“. Sie sind, wie Kant in dem Abschnitt über »die Disziplin der Vernunft in Ansehung der Hypothesen« hinzufügt, zulässig „nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche“ — sie sind „im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffe erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu verteidigen“. (B. 804f.) Sollte nicht auch Heideggers Hypothese im Grunde eine solche — Kriegswaffe sein; stehen wir mit ihr nicht vielleicht, statt auf dem Boden der Analyse der Kantischen Gedanken, bereits mitten in der Polemik gegen sie? Schopenhauer hat gegen Kant bekanntlich den Vorwurf erhoben, daß er in der zweiten Auflage der Vernunftkritik seine eigene Grundüberzeugung verhüllt und verdunkelt, daß er sein Werk „aus Menschenfurcht“ verstümmelt habe. Vor einem derartigen Irrweg der Auslegung, vor solchen törichten und grobkörnigen Psychologismen hat sich Heidegger sorgsam gehütet. Aber auch er setzt doch eine »subjektive« und psychologische Erklärung ein, wo eine objektive und systematische zu erwarten und zu fordern gewesen wäre. Und diese letztere ist ja von Kant selber deutlich genug bezeichnet worden. Was ihn zur Umarbeitung der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft drängte, war die Erfahrung der Garve-Federschen-Rezension — war das Bemühen, seinen »transzendentalen« Idealismus in aller Schärfe und Strenge vom »psychologischen« Idealismus zu scheiden. Aus dieser Sorge heraus mußte er den Schwerpunkt der transzendentalen Analytik noch mehr, als es zuvor geschehen war, von der Seite der subjektiven Deduktion nach der der „objektiven Deduktion“ verlegen — mußte er zeigen, daß die Hauptfrage der Vernunftkritik darin bestehe, wie und unter welchen Bedingungen der Gegenstand der Erfahrung möglich sei, nicht wie das „Vermögen zu denken“ selbst möglich sei. Aber war es nicht eben dieser Satz, den Kant schon in der Vorrede zur ersten Auflage der Vernunftkritik aufs eindringlichste betont und eingeschärft hatte? (A XI) Und hat er nicht auf der anderen Seite auch in der zweiten Auflage das Kernstück seiner Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft — hat er nicht das Schematismuskapitel unverändert beibehalten und in seiner entscheidenden systematischen Mittelstellung belassen? In alledem vermag ich irgendein „Zurückweichen“ vor der von ihm selbst errungenen Gedankenposition nicht zu erkennen. In der Tat barg der Verzicht auf eine Metaphysik des »Absoluten« für Kant seit langem keine Schreck-

nisse mehr. Ihr hat er nicht erst in der »Kritik der reinen Vernunft«, sondern ihr hatte er bereits, im Jahre 1766, in den »Träumen eines Geistersehers« entsagt. Mit den „Luftbaumeistern der Gedankenwelten“ suchte er fortan nicht mehr zu wetteifern — und dieser Verzicht bedeutete für ihn keine schmerzliche Entsagung, sondern er wurde in voller Ruhe und Heiterkeit des Gemüts und in sicherer selbstbewußter Kraft des Denkens gefaßt. Auf den leichten „Schmetterlingsflügeln der Metaphysik“ wollte er sich nicht mehr in die Wolken, in die „Geheimnisse der anderen Welt“ erheben — er vertraute sich statt dessen der „stiptischen Kraft der Selbsterkenntnis“ an. „Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicherweise zu dem Punkte eines bescheidenen Mißtrauens und sagt, unwillig über sich selbst: Wieviel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe! Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waren eines Jahrmarkts mit heiterer Seele: Wieviel Dinge gibt es doch, die ich allen nicht brauche.“¹ Dieser Gedankenstimmung ist Kant auch in der „Kritik der reinen Vernunft“ treu geblieben. Die Endlichkeit als solche, der Umstand, daß die Aussicht nach „drüben“ uns verrannt ist, befremdete ihn nicht und ängstigte ihn nicht. „Wenn die Klagen »Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein« so viel bedeuten sollen, als »Wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen«, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich daß wir ein von dem menschlichen nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein wollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, viel weniger, wie sie beschaffen seien.“ (B 333) Das theoretische Problem dieser Art von »Endlichkeit« war also Kant von Grund aus vertraut — und auch in praktischer Hinsicht fühlte er sich durch diese Einsicht nicht beengt. Denn auch in seiner Ethik gab es zwar ein Absolutes der Idee, ein Absolutes der Forderung — aber er bedurfte, um dieses Absoluten inne zu werden und um in ihm sicher zu stehen, nicht mehr den Ausblick auf ein »Jenseits« im Sinne der dogmatischen Metaphysik. »Enthält das Herz des Menschen« — so hatten gleichfalls bereits die »Träume eines Geistersehers« gefragt — »nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen?« (S. W. II, 389) Die »andere Welt«, die Kant brauchte und der er niemals entsagt hat, war nicht eine andere Natur der Dinge, sondern ein „Reich der Zwecke“; nicht ein Dasein absoluter Substanzen,

¹ Träume eines Geistersehers, S. W. (Cassirer) III, 485 f.

sondern eine Ordnung und Verfassung frei handelnder Persönlichkeiten. Diese Forderung aber fand er mit den Ergebnissen der Vernunftkritik und insbesondere mit seiner Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft völlig vereinbar. Denn das „Reich der Zwecke“ läßt sich den Gesetzen dieser Einbildungskraft nicht mehr unterwerfen; es läßt sich nicht „schematisieren“, ohne in dem Versuch eines solchen Schematismus seinen eigentlichen Charakter, sein Wesen als ein rein »Intelligibles«, zu verlieren.¹ Das »moralische Gesetz« unterscheidet sich vom physischen darin, daß es nicht von dem Platze anfängt, den der Mensch in der äußeren Sinnenwelt einnimmt. Es fängt vielmehr von seinem „unsichtbaren Selbst“, seiner Persönlichkeit an und stellt ihn in einer Welt dar, „die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist.“ (Kr. d. prakt. Vern. V, 174) Ich sehe nicht, daß Kant in einer dieser Bestimmungen: in der Begrenzung des Erfahrungsgebrauchs der Kategorien auf die Schemata der Einbildungskraft und in seiner Behauptung des »Übersinnlichen« in jener anderen praktischen Hinsicht jemals geschwankt — noch daß er zwischen ihnen irgendeinen Widerstreit empfunden hätte. Hier besteht für ihn keine Kluft, kein »Abgrund«, in den hineinzuschauen er sich nicht getraut hätte — sondern es herrscht nach ihm eine vollkommene Entsprechung, eine durchgängige Korrelation. Der „Abgrund“ tut sich erst auf, wenn man Heideggers völlig anders gefaßten und durchaus anders begründeten Begriff der „Endlichkeit“ zum Ausgangspunkt und zum Maßstab nimmt. Alles in allem scheint mir somit auch an dieser Stelle die Vorstellung eines »ängstlichen« Kant, der vor den letzten Konsequenzen seines eigenen Denkens zurückschrak, durch nichts gefordert und durch nichts bestätigt zu werden; vielmehr scheint es mir gerade eine der wesentlichen und spezifischen Eigentümlichkeiten der Kantischen Denkweise zu sein, daß sie vor keiner Folgerung, aus bloß „subjektiven“ Gründen, Halt macht, sondern überall die Sache selbst und ihre eigene Notwendigkeit sprechen läßt.

Aber hier sehen wir uns freilich zuletzt an einen Punkt geführt, an dem die bloß-logische »Diskussion« und die bloße Analyse nach Begriffen nicht mehr ausreicht, um eine Entscheidung zu fällen — an dem vielmehr die Gesamtstimmung, von der jede Philosophie beseelt und mitbestimmt wird, von wesentlicher Bedeutung wird. Heideggers Fundamental-Ontologie, die in der Auffassung der Sorge als „Sein des Daseins“ gründet, und die in der „Grundbefindlichkeit der Angst“ eine „ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“ sieht, mußte alle Begriffe Kants, so sehr sie auch ihrem rein logischen Sinn gerecht zu werden suchte, von Anfang an in eine veränderte geistige Atmosphäre versetzen und in sie gewissermaßen einhüllen. Kant ist und

¹ Näheres hierüber in meiner Schrift „Kants Leben und Lehre“, 3. Aufl. S. 273 ff.

bleibt — in dem erhabensten und schönsten Sinne dieses Wortes — ein Denker der Aufklärung: er strebt ins Lichte und Helle, auch wo er den tiefsten und verborgensten »Gründen« des Seins nachsinnt. Goethe hat einmal zu Schopenhauer gesagt, daß, wenn er eine Seite in Kant lese, ihm zumute würde, als träte er in ein helles Zimmer. Heideggers Philosophie steht dagegen von Anfang an gleichsam unter einem anderen Stilprinzip. Für Kant ist die Metaphysik die Lehre »von den ersten Gründen der menschlichen Erkenntnis« — und der Begriff des Grundes wird hierbei in dem schlichten und sozusagen harmlosen Sinne verstanden, daß sie die letzten »Prinzipien« dieser Erkenntnis aufweisen und begreiflich machen solle. Für Heidegger dagegen ist die Transzendenz der eigentliche „Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes“. Der Grund entspringt der „endlichen Freiheit“: als dieser Grund aber ist die Freiheit der Ab-grund des Daseins. „Nicht als sei die einzelne freie Verhaltung grundlos, sondern die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d. h. in seinem Schicksal aufklaffen.“ „Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist . . . die Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht.“¹ Solche Sätze, durch die nach Heidegger die Idee der »Logik« sich auflöst „im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens“ — sie sind verständlich aus der Welt Kierkegaards heraus, aber in Kants Gedankenwelt haben sie keine Stelle. Denn für Kant war es nicht die Angst, die ihm „das Nicht offenbarte“ und die ihm dadurch erst das Gebiet der Metaphysik öffnete und ihn in dasselbe hineintrieb.² Er hatte eine Grundform des »Idealismus« entdeckt, die den Menschen auf der einen Seite auf das „fruchtbare Bathos der Erfahrung“ hinwies und ihn in diesem Grunde feststellte, um ihn auf der anderen Seite der Teilhabe an der »Idee« und damit der Teilhabe am Unendlichen zu versichern. Das war seine »Metaphysik« — sein Weg, die „Angst vor dem Nichts“ zu bannen:

„Nur der Körper eignet jenen Mächten,
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren
Göttlich unter Göttern die Gestalt.
Wollt Ihr hoch auf ihren Flügeln schweben
Werft die Angst des Irdischen von euch,
Fliehet aus dem engen dumpfen Leben
In des Ideales Reich!“

¹ Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Festschrift für Husserl, S. 80 ff., S. 109 f.

² Heidegger, Was ist Metaphysik?, Bonn 1929, S. 17.

Das war die Art und die Stimmung, in der Schiller, in der Wilhelm v. Humboldt die Kantische Philosophie gesehen haben — und ich glaube, wir müssen fortfahren, sie in dieser Weise zu sehen, wenn wir sie in ihrer gedanklichen Grundtendenz und in ihrer geschichtlichen Größe und Eigenart verstehen wollen.

Ich stehe damit am Schluß meiner Betrachtungen über Heideggers Buch — und es liegt mir daran, hier noch einmal einen Punkt hervorzuheben und ein Mißverständnis ausdrücklich abzuwehren. Ich betone nochmals, daß mir in diesen Betrachtungen nichts ferner gelegen hat als irgend eine Art persönlicher Polemik. Der Wert von Heideggers Buch sollte in keiner Weise geleugnet oder gemindert werden. Wie alle Arbeiten Heideggers trägt auch sein Kant-Buch den Stempel echt-philosophischer Gesinnung und echt-philosophischer Gedankenarbeit. Es geht mit wahrer innerer Leidenschaft an seine Aufgabe heran; es bleibt nirgends bei der Auslegung von Worten und Sätzen stehen, sondern versetzt uns überall in die lebendige Mitte der Probleme selbst und erfäßt diese Probleme in ihrer wirklichen Gewalt und ihrer eigentlichen Urwüchsigkeit. Und man wird zum Lobe von Heideggers Buch nichts Besseres sagen können, als daß es sich der Problematik, die es vor uns entfaltet, durchweg gewachsen zeigt; daß es sich stets auf der Höhe seiner Aufgabe hält. Aber persönliches Lob oder persönlicher Tadel sind keine brauchbaren und keine adäquaten Maßstäbe zur Beurteilung einer philosophischen Leistung. Hier soll nur die Sache sprechen — und man kann einem Autor nicht besser gerecht werden als dadurch, daß man lediglich ihre Stimme zu hören sucht. Es wäre eine falsche und schlechte „Subjektivität“, die uns nicht zu solcher Art von Objektivität anregte und uns auf sie verpflichtete. In diesem Sinne möchte ich die vorstehenden Bemerkungen betrachtet und beurteilt wissen. Ich glaube, daß wir es Heidegger zu danken haben, daß er uns das wahrhafte philosophische »Geschehen«, das sich in Kants Grundlegung der Philosophie vollzieht, wieder einmal klar vor Augen stellt, und daß er dieses Geschehen in seiner ganzen inneren Kraft und Wucht hat sichtbar werden lassen. Aber er hat, wie mir scheint, nicht den gesamten Kreis der Problematik des „transzendentalen Idealismus“ durchmessen. Er hat nur eine, freilich wichtige und wesentliche, Phase der Gesamtbewegung aufgezeigt und in ihrer Bedeutung klar gestellt, nicht aber diese Bewegung als Ganzes gesehen und in ihrer inneren Gesetzlichkeit enthüllt. Am Gesamtumfang von Kants Gedankenwelt gemessen bleibt das, was Heidegger aufnimmt und was er vor uns entfaltet, zuletzt dennoch nur ein Teilaspekt. In dem einen freilich gedenke ich Heidegger nicht zu widersprechen: daß solche Art von Beschränkung und von Endlichkeit vielleicht das Schicksal jeglicher Art von philosophischem Denken und von philosophiegeschichtlicher Interpretation ist, und daß

keiner von uns sich vermessen darf, diesem Schicksal entronnen zu sein. Die „je erneute Besinnung auf die Endlichkeit“ ist vielleicht nicht, wie Heidegger meint, der eigentliche Kern der Metaphysik: aber sie ist in jedem Falle unumgänglich und notwendig als Maxime der philosophischen Arbeit und der philosophischen Forschung. Hier kommt es nicht auf „ein gegenseitiges Ausspielen und vermittelndes Ausgleichen von Standpunkten“ an: „es bleibt vielmehr nur die Ausarbeitung der Problematik der Endlichkeit als solcher, die sich ihrem eigensten Wesen nach nur offenbart, wenn sie durch einen unentwegt von der ursprünglich begriffenen Grundfrage der Metaphysik geleiteten Einsatz zugänglich gemacht wird, der freilich nie als der einzig mögliche beansprucht werden kann.“ (Heidegger S. 227) Ich habe schon in meinen Gesprächen mit Heidegger in Davos betont, daß ich nicht den Wunsch und die Hoffnung hege, ihn zu meinem „Standpunkt“ zu bekehren und ihn auf ihn herüberzuziehen. Aber was in aller philosophischen Auseinandersetzung erstrebt werden sollte und was in irgendeinem Sinne erreichbar sein muß, ist dies, daß auch die Gegensätze sich richtig sehen lernen und daß sie sich in eben dieser Gegensätzlichkeit selbst zu verstehen suchen.

AUFKLÄRUNG, KLASSIZISMUS UND ROMANTIK BEI KANT

Von Dr. Kurt Sternberg, Berlin

I.

Daß Kant zur Aufklärung ein positives Verhältnis hat, haben muß, ist schon gegeben durch die Epoche, in die sein Leben und Wirken fallen. Er selbst ist sich dieses positiven Verhältnisses auch durchaus bewußt. Der Beweis hierfür wird geliefert durch seine „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, und zwar sowohl bereits durch die Tatsache wie auch vor allem durch die Art dieser Beantwortung. Sie wird eröffnet durch die berühmt gewordene Definition der Aufklärung als des Ausgangs des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Das Entscheidende liegt in der Behauptung, die Unmündigkeit sei eine Schuld des Menschen. Eine solche Behauptung ist nur vom Standpunkt der Aufklärung selbst aus möglich; einzig der Aufgeklärte kann dem in der Aufklärung Zurückgebliebenen vorwerfen, daß dieser für sein Zurückbleiben verantwortlich sei. Ist nun der Kantische Vorwurf berechtigt, wenn man ihn nicht bloß unter dem schmalen Gesichtswinkel der Aufklärung, sondern unter umfassendem historischen Aspekt betrachtet? Nimmt man die Aufklärung nicht im engeren Sinne als eine bestimmte, begrenzte zeitgeschichtliche Epoche, gliedert man sie vielmehr in den weiten Zusammenhang des gesamten neuzeitlichen Kulturgeschehens ein, so wird man ihren Anfang in die Reformationsära verlegen und ihr Ende als noch nicht gekommen erachten. Kant schreibt seine Abhandlung im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts. Bis dahin sind seit der Reformation nicht einmal drei Jahrhunderte vergangen. Nicht einmal drei Jahrhunderte sind aber im Verlauf der Menschheitsgeschichte nicht mehr als wenige Minuten. Kann man von wenigen Minuten verlangen, was kaum die Stunden, vielleicht sogar kaum die Jahre gewähren? Ist doch der Prozeß der menschlichen Aufklärung selbst jetzt noch nicht auch nur annähernd zum Abschluß gelangt! Immerhin liegen die Dinge heute wesentlich anders als zur Zeit Kants. Eine großangelegte pädagogische Organisation, ein damals noch nicht geahnter Ausbau des Erziehungswesens, speziell auch die Volkshochschulen und ähnliche Institutionen, geben weitesten Kreisen Bildungsmöglichkeit. Dennoch werden wir uns selbst unter diesen Umständen hüten, den einzelnen Menschen für seinen Mangel an Aufklärung in jedem Falle persönlich verantwortlich zu machen; zu genau wissen wir, daß das Milieu, die sozialen Verhältnisse und manches andere oft ebenso

schuldig oder sogar noch schuldiger sind als der Mensch selbst. Überdies sehen wir bei aller erforderlichen Wertschätzung der Aufklärung in ihr nicht mehr das Ein und Alles. Wir kennen die mit einseitiger Aufklärung verbundenen Gefahren; es ist uns bekannt, daß es außer der Intelligenz noch andere Seelenkräfte gibt, die nicht minder fortgesetzter Pflege bedürfen, deren Pflege aber durch Aufklärung nicht bloß nicht gefördert, sondern bisweilen sogar geradezu gehemmt wird. Wenn also nicht einmal das 20. Jahrhundert ein geschichtlich und sachlich begründetes Recht dazu hat, das Fehlen der Aufklärung stets und unter jeder Bedingung als eine Schuld anzusprechen, so gilt das um so mehr vom 18. Jahrhundert. Tut Kant es trotzdem, so zeugt das nicht gerade von historischem Weitblick. Allein ebendieser Mangel an historischem Weitblick ist typisch für Kant als Aufklärer. Nicht ohne Grund wird der Aufklärung immer wieder ihr Mangel an historischem Sinn vorgeworfen. Auch bei Kant geht die nicht gar zu innige Beziehung zur Geschichte auf das aufklärerische Moment in ihm zurück.

Nur davon ist die Rede, daß Kants Beziehung zur Geschichte keine gar zu innige ist. Wohl setzt er sich mit dem historischen Kulturleben der Menschen auseinander, und gerade dies ist einer der Punkte, an denen er über die Aufklärung hinausgeht. Er bereitet die grandiose Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus würdig vor; ja, er leitet sie sogar ein. Dennoch wird man nicht sagen können, daß das Problem der Geschichte sich bei Kant im Mittelpunkt oder auch nur im Vordergrund seines Denkens befindet; man wird nicht einmal behaupten können, daß es bei ihm gleichwertig neben dem der Natur steht, und folglich auch nicht, daß es zur verdienten Geltung kommt. Es ist gewiß kein Zufall, daß in keiner der drei „Kritiken“ die Frage des Historischen eine nennenswerte Rolle spielt. Zwar kann und muß die in der „Kritik der praktischen Vernunft“ entwickelte Ethik als die logische Grundlegung der Geschichtsphilosophie angesprochen werden; allein es handelt sich eben bloß um die allgemeinsten methodischen Prinzipien, und jede Anwendung auf das Konkrete wird vermieden. Eine solche Anwendung zeigen nur Kantische Nebenschriften, die freilich dadurch zu größerer Bedeutung gelangen, als es sonst bei Nebenschriften der Fall zu sein pflegt.

Selbst da, wo Kant unmittelbar an das geschichtliche Leben herantritt und nach seinem Verständnis trachtet, also den Gesichtskreis der Aufklärung überschreitet, zeigt diese doch noch immer ihre Nachwirkung. Sie macht sich geltend in der Grundannahme der Kantischen Geschichtsphilosophie, daß die ursprüngliche Bestimmung der Menschennatur im Fortschreiten besteht und daß dieses Fortschreiten, welches den Inhalt, den Sinn der menschlichen Geschichte ausmacht, ein solches zu immer größerer, immer höherer Vernunft ist. Diese Auffassung der

historischen als der Vernunftentwicklung, die von Kant auf die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus übergeht, gehört zudem kostbarsten Erbgut der Aufklärungsperiode. Gewiß bedeutet die Vernunft im Sinne Kants und der Philosophie des deutschen Idealismus, die Vernunft als Vermögen, Inbegriff und Quell aller freien, autonomen kulturellen Setzung und Betätigung überhaupt, qualitativ und quantitativ unendlich viel mehr als der Verstand, an den die Aufklärung sich hält; allein einmal beweist der Umstand, daß das Prinzip des historischen Kulturschaffens als Vernunft bezeichnet wird, eine wie große Rolle noch immer das Intellektuelle spielt, und sodann stammt der Gedanke der als Autonomie verstandenen Freiheit, der zur Bestimmung des Wesens der Vernunft dient, auch bereits aus der Aufklärung. Einer ihrer Väter, Locke, pflanzt die als Selbstgesetzgebung genommene Freiheit als das Wahr- und Feldzeichen des politischen Lebens auf, Montesquieu sowie Rousseau folgen ihm auf diesem Wege, und von Rousseau führt dann der Weg zu Kant.

Dieser kommt im Inhalt seiner Staatsphilosophie über seine Vorgänger nicht hinaus. Wohl erhält der Wunsch nach einer freiheitlichen Ausgestaltung des Staats eine sehr viel tiefere formale Begründung als zuvor; auch die letzten Spuren des bisherigen Utilitarismus werden getilgt, und der politische Liberalismus erscheint bei Kant als eine rein und ausschließlich sittliche Angelegenheit. Allein an dem liberalistischen Aufklärungsideal selbst, an den Gedanken der Teilung der Gewalten, des Parlamentarismus, der konstitutionellen Monarchie hält auch Kant fest. Wenn er in der Durchsetzung dieser Gedanken den Sinn des ganzen geschichtlichen Kulturgeschehens erblickt, mithin die Politik in den Schwerpunkt der Kultur rückt, so tritt darin der historische Ursprung der Freiheits- und Autonomieidee aus der politischen Sphäre innerhalb der Aufklärungsphilosophie hervor. Die geschichtliche Kulturentwicklung als die Entwicklung der Menschheit zur Vernunft ist für Kant der allmähliche Übergang vom Not- zum Vernunftstaat. Der Vernunftstaat kann aber, wie schon die stoischen Aufklärer der Antike lehren, nur einer sein, und sämtliche vernünftigen Menschen, alle Menschen als Träger der Vernunft, haben letzten Endes einen einzigen, gemeinsamen Staat. So ist es das konsequent zu Ende gedachte Aufklärungsideal selbst, welches bei Kant die Grenzen des Politischen und Nationalen sprengt; es führt ihn zu jenem Kosmopolitismus und Internationalismus, der in seiner Forderung des ewigen Friedens und des zu diesem Behuf zu gründenden Staatenbunds zum Ausdruck kommt. Immerhin setzt ein Staatenbund die Existenz selbständiger Staaten voraus, und Kant ist sich folglich trotz aller Verwurzelung in der Aufklärung im Gegensatz zu vielen modernen Schwärmern dessen durchaus bewußt, daß der Begriff des Kosmopolitischen den des Politischen,

der des Internationalen den des Nationalen, in sich birgt und zur Bedingung hat.

Dieselbe Entwicklungstendenz zur Vernunft, die Kant auf dem politischen Gebiete konstruiert, gilt nach ihm auch auf dem religiösen. Wie es sich im politischen Leben darum handelt, von den verschiedenen geschichtlich gegebenen Notstaaten zu dem einheitlichen Vernunftstaat zu gelangen, so liegt der Sinn des religiösen Lebens darin, von den mannigfachen historischen Glaubensformen, welche durch sichtbare Kirchen repräsentiert werden, zum allgemeinen Vernunftglauben vorzudringen, dessen Symbol eine einzige, sämtliche Vernunftgläubigen umfassende, unsichtbare Kirche ist. Die Wertschätzung des Vernunftglaubens übernimmt Kant von der deistischen Religionsphilosophie der Aufklärungsepoche. Freilich denkt er gleich Lessing trotz aller Hinneigung zum Aufklärungsrationismus bereits viel zu historisch, um den propagierten Vernunftglauben an den Anfang des geschichtlichen Geschehens zu stellen und mithin in diesem nichts als einen Abfall, einen Niedergang, zu sehen; der Vernunftglaube bedeutet vielmehr für Kant wie für Lessing das Ziel des historischen Werdens, und der Kirchenglaube erscheint von diesem Standort aus als das notwendige Durchgangsstadium zu demjenigen Glauben, welcher der Kirche, wenigstens der sichtbaren, entbehren kann. Eben das ist der Punkt, an welchem die Schleiermachersche Auffassung von Kant und Lessing antizipiert und vorbereitet wird. Allein wenn auch in dieser Hinsicht ein unverkennbarer, bedeutsamer Unterschied zwischen Kant und dem Deismus der Aufklärung vorhanden ist: in der wichtigsten, entscheidenden Beziehung stimmen sie überein, nämlich in der Forderung einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Diese Forderung soll dazu dienen, den erstrebten Frieden zwischen Denken und Glauben, Wissenschaft und Religion, herzustellen. Im Interesse dieses Friedens müssen die Wunder fallen. Für das Wunder, dieses liebste Kind des Glaubens, vermag Kant ebensowenig Verständnis aufzubringen wie die strengsten, konsequentesten unter den Deisten; der Geist der Aufklärung verhindert sie daran. Derselbe Geist veranlaßt sie zu einer nicht immer adäquaten, auf jeden Fall sehr einseitigen rationalistischen Interpretation der religiösen Dogmen; diese sind für Kant ganz und ausschließlich moralische Symbole. Der Zusammenhang von Rationalismus und Moralismus ist im tiefsten und letzten Grunde das, was für die Religionsauffassung der Aufklärung charakteristisch ist und mit dieser die Kantische verbindet. Kant hört gleich den Deisten vor den anderen Quellen der Religion die sittliche rauschen; er basiert mit den Aufklärungstheologen den Wert und die Würde der Religion auf ihren moralischen Gehalt.

Die moralistische Begründung der Religion ist verankert in einer generellen Einstellung auf das Praktische. Diese Einstellung zeigt sich

in dem Aufklärungszeitalter und seiner Philosophie als ein stark ausgeprägter Utilitarismus und Eudämonismus. Da nun einerseits Utilitarismus und Eudämonismus der Heiligkeit der Religion nicht angemessen sind und andererseits die Orientierung am Praktischen nicht aufgegeben werden soll, so hilft sich der Deismus in der Weise, daß er die Praxis versittlicht, durch Versittlichung vertieft. Damit wird das religiöse zu dem einzigen Gebiet, auf welchem die Aufklärung bei und trotz Beibehaltung ihrer praktischen Grundtendenz über ihren sonstigen Utilitarismus und Eudämonismus hinausweist.

Von hier aus führt der Weg zu Kant, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß er in seiner Religionsauffassung die deistische Position übernimmt, sondern auch in der Weise, daß er den Grundgedanken dieser Position zum universellen Leitmotiv aller philosophischen Betrachtung des Praktischen, ja, letzten Endes seiner ganzen Philosophie überhaupt, macht. So überwindet er an dieser Stelle die Aufklärung, indem er sie konsequent zu Ende denkt. Auch er ist wie die Aufklärer auf die Praxis eingestellt; dies beweisen jenes lose Blatt aus seinem Nachlaß, wo es heißt, daß Moral in Ansehung der Zurechnungsfähigkeit der Handlungen Ursprung der kritischen Philosophie ist, und vor allem seine Lehre vom Primat der praktischen Vernunft. Die praktische ist für Kant die sittliche Vernunft. Indem er die Praxis nicht mehr nur in der Art der Aufklärung auf den Verstand, sondern auf die in ihrer ganzen qualitativen Tiefe und quantitativen Breite genommene Vernunft bezieht, stellt er den verloren gegangenen Konnex zwischen Praxis und Theorie wieder her, kommt er über den Utilitarismus und Eudämonismus hinaus, erhebt er das Praktische zum Rang, zur Dignität des Sittlichen. Nun ist es höchst merkwürdig, ja, direkt paradox, daß Kant an dem einzigen Punkt, an welchem die Aufklärungsphilosophie sich zu echter Moral aufschwingt und ihre eudämonistische Orientierung überwindet, nämlich bei der Religionsbetrachtung, dem Aufklärungseudämonismus in gewisser Weise doch wieder Vorschub leistet. Es handelt sich um die Doktrin vom höchsten Gut, laut welcher ein Zusammenhang von Glückseligkeit und Glückseligkeit sowie zur Herstellung dieses Zusammenhangs die Existenz Gottes postuliert wird. Freilich liegt die Sache keineswegs so, wie sie von Schopenhauer behauptet wird, nämlich daß Kant in seiner Ethik der Glückseligkeit, die er durch die Vordertür hinauswirft, durch die Hintertür wieder Einlaß gewährt. Das Streben nach Glückseligkeit läßt Kant jetzt so wenig wie sonst als Triebfeder sittlichen Handelns gelten. Nicht die Grundlegung der Moral selbst, wohl aber die moralische Grundlegung der Religion wird in ihrer Reinheit bedroht.

Wie sehr diese moralische Grundlegung der Religion nun auch in tiefsten Tendenzen der Aufklärung wurzelt, so sehr widerspricht sie der Aufklärung aber eigentlich auch. Diese ist Sache des Verstands,

und die Sache des Verstands ist das Analysieren, das Sichten und Auseinanderhalten. In seiner Religionsphilosophie treibt Kant nun offenbar das Analysieren, das Sichten und Auseinanderhalten, nicht weit genug; denn sonst würde er die trotz inniger Beziehungen keineswegs identischen Sphären der Moral und der Religion nicht zusammenfallen lassen.

Treibt er hier das Analysieren, das Sichten und Auseinanderhalten, nicht weit genug, so treibt er es umgekehrt in seiner Rechtsphilosophie zu weit, da er die sich eng berührenden Bezirke der Moral und des Rechts scharf voneinander zu trennen sucht. Er vertritt die These, daß das Recht im Gegensatz zu der Moral, welche auf die inneren Motive des Tuns zu achten hat, sich auf die Regelung der äußeren Handlungen beschränkt. Eine solche Sonderung des Rechts von der Moral findet sich schon bei Thomasius, und so folgt Kant hierin nurwieder dem Standpunkt der Aufklärung. Allein er kommt über diesen auch in seiner Rechtsphilosophie hinaus; denn an zwei wichtigen Stellen bricht bei ihm das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit des Rechts und der Moral hervor. Das eine Mal geschieht es bei der Deutung der Strafe. Kants Vergeltungstheorie läßt die im Aufklärungsnaturrecht übliche utilitaristische Auffassung der Strafe als eines bloßen Abschreckungsmittels weit hinter, weit unter sich; die Strafe gewinnt moralischen Gehalt als sittlich geforderte Sühne für ein begangenes Verbrechen. Der andere Punkt ist Kants Interpretation des alten naturrechtlichen Vertragsgedankens. Ebenhier zeigt es sich wieder, wie Kant die Aufklärung gerade dadurch überwindet, daß er ihre tiefsten Motive erfaßt und konsequent fortentwickelt. Ein eigentümliches Zwielficht liegt im Aufklärungsnaturrecht auf dem Vertragsgedanken und läßt ihn in mehreren Farben schillern. Auf der einen Seite hüllt er sich in ein historisches Gewand, auf der anderen Seite gibt er sich als ein theoretisches Prinzip, und dieses theoretische Prinzip ist einerseits ein utilitaristisches, andererseits ein moralisches. Mit kühner Entschlossenheit entkleidet nun Kant den Vertragsgedanken sowohl seiner historischen Faktizität wie auch seiner utilitaristischen Banalität, schält er den moralischen Kernaus seiner historischen und utilitaristischen Umhüllung, macht er den Vertrag zum Kriterium juristischer Richtigkeit, sieht er in ihm ein Symbol der allem richtigen Recht zugrunde liegenden sittlichen Idee der Gerechtigkeit. So führt auch auf diesem Gebiet das gerade aus dem Geist der Aufklärung stammende Analysieren, das Sichten und Auseinanderhalten, Kant zur Einsicht in den unaufhebbaren Konnex von Recht und Moral und somit weit über den Gesichtskreis der Aufklärung hinaus.

Dies sollte von den Verächtern der Aufklärung nie vergessen werden, daß man sowohl geschichtlich wie auch sachlich durch sie hindurch muß,

will man den Weg über sie hinaus finden. Ebendarum ist alles das, was an der aufklärerischen Geisteshaltung wirklich wertvoll und fruchtbar und darum unvergänglich ist, auch im Kantischen Kritizismus anzutreffen. Kritisieren ist Zergliedern, und das Zergliedern ist die Tätigkeit des Verstands, jenes Verstands, der das Schibboleth der Aufklärung ist. Der große Kritizist Kant ist der große Scheidekünstler und gerade darum auch der große Aufklärer. In seinem anlässlich des 200. Geburtstags von Kant erschienenen Jubiläumsbuch „Kant als Philosoph der modernen Kultur“ stellt Heinrich Rickert in Kant mit Recht, freilich nicht ohne Einseitigkeit, diesen großen Scheidekünstler heraus. Kant steigert die Scheidekunst noch sehr viel mehr, er treibt sie noch sehr viel weiter als irgendein Philosoph der Aufklärungsepoche, und gerade und nur dadurch gelingt es ihm, die Grenzen der Aufklärungswelt zu überschreiten.

Man vergegenwärtige sich bloß, mit welcher ungeheuren Kraft, mit welchem unerhörten Scharfsinn Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ die verschiedenen Kulturgebiete voneinander sondert, das natürlich und künstlerisch Schöne von dem logisch Wahren, sinnlich Angenehmen und sittlich Guten trennt. Durch diese Trennung, zu der es ohne die analytische Einstellung des Aufklärers gar nicht kommen kann, gelingt es ihm, den Aufklärungsstandpunkt zu überwinden, daß das Schöne eine niedrige, unvollkommene Form des Wahren ist. Einzig die bis zum Letzten, Äußersten fortgesetzte Analyse bringt Kant zu der entscheidenden Einsicht, daß der Unterschied zwischen dem Wahren und Schönen nicht bloß ein gradueller, sondern ein genereller, nicht bloß ein quantitativer, sondern ein qualitativer ist.

Das ästhetische Gebiet ist keineswegs das einzige, auf welchem Kant durch seine aufklärerische Scheidekunst über die Resultate der Aufklärung hinausgelangt. So zeigt ihm in der moralischen Sphäre die bis an ihr Ende durchgeführte Analyse, daß auch zwischen dem Guten und dem Bösen nicht nur ein Grad-, vielmehr ein Artunterschied vorhanden ist. Damit wird Bresche geschlagen in die uralte, auf die griechischen Megariker zurückgehende und bis in die Aufklärungsära festgehaltene Auffassung, daß das Böse ein bloßer Mangel an Gutem ist, an Vollkommenheit, an Sein. Die Kraft und Selbständigkeit des Bösen sind nunmehr erkannt, und diese Erkenntnis, die sich bei Kant bis zu der Lehre von dem radikalen Bösen im Menschen steigert, macht es allein möglich, das Problem der Ethik wirklich zu lösen, ja, eigentlich sogar es überhaupt zu begreifen, aufzustellen.

Wie das Gute und das Böse, so differieren auch das Denken und das Anschauen ihrem Charakter nach. Das ist die grundlegende Einsicht, zu welcher Kant in der Erkenntniszone durch die Zergliederung geführt wird. Auch hier dringt er wieder mit den Hilfsmitteln der Aufklärung

selbst über diese hinaus. Für den Aufklärungsrationismus ist das sinnliche Wahrnehmen eine intellektuelle Funktion niederer Ordnung, ein verdorbenes, verstümmeltes Vorstellen. Von dieser unkritischen Ansicht emanzipiert sich Kant durch die reinliche Scheidung von Denken und Anschauen, und erst und nur hierdurch vermag ihm das Problem der „Kritik der reinen Vernunft“ aufzugehen. Nun mögen triftige Gründe vorliegen, das Verhältnis von Denken und Anschauung anders zu bestimmen, als Kant es in seinem Hauptwerk tut; allein die Einsicht des Neukantianismus darein, daß der logische Ursprung, die methodische Valenz auch der Anschauung im Denken gesucht werden muß, ist etwas schlechthin anderes als die Auffassung des Anschauens als eines verdorbenen Denkens, und zu jener neukantischen Einsicht kann es nur kommen, weil Kant erst einmal das Anschauen vom Denken löst und durch diese Loslösung der bloß quantitativen Betrachtung des Verhältnisses zwischen ihnen den Todesstoß gibt. Im übrigen bleibt schon Kant selbst bei der bloßen Sonderung von Denken und Anschauen nicht stehen; er führt sie beide zusammen durch seine Lehre, daß Begriffe ohne Anschauungen leer und Anschauungen ohne Begriffe blind sind, also dadurch, daß er keiner Erkenntnis Geltung zugeschrieben wissen will, in der nicht Denken und Anschauung miteinander verknüpft sind. Um sie aber miteinander verknüpfen zu können, muß er sie vorher trennen; denn keine Synthese ist wissenschaftlich haltbar, der nicht eine Analyse vorangeht.

II.

Erst indem Kant zur Analyse die Synthese gesellt, gelangt er im eigentlichen, tieferen Sinne über die Aufklärung hinaus. Hätte er sich darauf beschränkt, die Aufklärungsfunktion des zergliedernden Verstandes immer reicher und reifer auszugestalten, so würde er wohl zur Verbesserung einiger Teilresultate der Aufklärung gelangt sein, und solche Verbesserungen sind ja denn auch im vorigen verschiedentlich sichtbar geworden; allein er hätte auf diese Weise nicht die Aufklärung in ihrem Prinzip, das Prinzip der Aufklärung, überwinden können. Er würde dann gewiß der größte Aufklärungsphilosoph geworden sein, aber auch nichts weiter. Wenn er uns unendlich viel mehr bedeutet als irgendein Aufklärer, und sei es auch der allervirtuoseste, dann geht dies darauf zurück, daß er die aufklärerische Tätigkeit des Trennens durch die ihr entgegengesetzte des Vereinigens ergänzt. Dem Begriff der Kritik, der von Kant gemeint und in der Tat der allein echte ist, eignet neben dem negativen, destruktiven, analytischen Element zugleich ein positives, konstruktives, synthetisches. Überall da, wo Kant erst einmal auseinanderzureißen gezwungen ist, stellt er immer wieder eine harmonische Einheit her, und dadurch wird er zum Klassiker, zum Klassizisten.

Man kennt die überragende Bedeutung des Harmoniebegriffs für den Klassizismus. Harmonie ist Ordnung. Um Unordnung zu vermeiden, um zu verhindern, daß das noch Ungeschiedene zu einer Pseudoharmonie gebracht wird, muß der Synthese die Analyse vorausgeschickt werden; denn nur sie kann das Ungeschiedene scheiden und durch diese Scheidung den Boden bereiten für eine wirkliche Harmonie. Von hier aus wird es klar, daß nicht bloß zeitlich die klassizistische Aera des Geisteslebens die Aufklärungsperiode voraussetzt, daß vielmehr auch sachlich der Klassizismus die Aufklärung zur Bedingung hat. Unter diesem Aspekt begreift man weiter, daß Kant die Aufklärung im Hegelschen Sinne aufhebt, d. h. in dem Sinne, daß bei und in seiner Überwindung der Aufklärung diese sich erhält, daß er über die Aufklärung hinauskommt, indem und weil er sie zu Ende denkt. Vor Kant denkt sich die Aufklärung nicht zu Ende, führt sie ihr eigenes Prinzip kritischer Verstandesanalyse nicht genügend durch, und ebendarum vermag sie zu keiner rechten Synthese zu gelangen. Wohl kennt auch sie die Harmonie; aber es ist eine künstliche, gewaltsame. So zwingt sie Denken und Anschauen zur Pseudoharmonie, indem sie das Anschauen zu einer unteren Stufe des Denkens selbst macht; so zwingt sie Wissen und Glauben zur Pseudoharmonie, indem sie den Glauben dem Wissen eingliedert, unterordnet. Auf diese Weise kann es freilich zu keiner richtigen, dauerhaften Harmonie kommen. Kant gelingt sie, weil er mit dem Prinzip der Aufklärung unerbittlich Ernst macht, die Zergliederung bis zum Extrem treibt und gerade durch die Trennung des Verschiedenen den Gesichtspunkt findet, unter dem seine harmonische Vereinigung möglich wird.

Überall und immer tritt Kants Streben nach Harmonie ganz unverkennbar hervor, und darin offenbart sich seine klassizistische Geisteshaltung. Es ist im vorigen darauf hingewiesen worden, wie er Denken und Anschauen ihrem Charakter nach voneinander sondert und beide dennoch zugleich harmonisch miteinander verknüpft. Die harmonische Verknüpfung von Denken und Anschauen bedeutet aber nichts anderes als die harmonische Verknüpfung von Rationalismus und Empirismus, dieser feindlichen Zwillingsbrüder, die sich in der Aufklärungsphilosophie so grimmig bekämpfen. Ob die aufklärerische Analyse das Rationale oder das Empirische in den Vordergrund rückt: beidemale ist und bleibt sie aufklärerische Analyse. Indem Kant zu ihr die Synthese hinzufügt, macht er dem Streit von Rationalismus und Empirismus mit einem Schlag ein Ende. Wie Denken und Anschauen nunmehr als bloße Edukte aus der einheitlichen Erkenntnis erscheinen, so erscheinen Rationalismus und Empirismus nunmehr als bloße Edukte aus der einheitlichen kritizistischen Grundeinstellung. Diese stiftet den ewigen Frieden zwischen ihnen und führt die ehemaligen Feinde zu einer edlen, wahrhaft klassischen Harmonie.

Derselbe Erfolg ist dem Kritizismus bei der Überbrückung des Gegensatzes von Mechanismus und Teleologie beschieden. Die Aufklärungsphilosophie kennt in der Regel entweder nur die mechanistische oder nur die teleologische Orientierung, und da, wo sie eine Vereinigung von Mechanismus und Teleologie versucht, ist diese Vereinigung eine genau so künstliche und gewaltsame wie bei all ihren Harmonisierungstendenzen. Zu Lockes psychologischen Analysen will seine religiöse Teleologie nicht passen; die rationale Theologie macht in seiner empiristischen Philosophie den Eindruck eines Fremdkörpers. Leibniz unterscheidet zwischen dem Reich der Natur und dem der Gnade und trachtet nach ihrer Verknüpfung. Hiermit arbeitet er Kant in dankenswerter Weise vor; er selbst erreicht das Ziel noch nicht. Gott macht er zur Ur- und Zentralmonade, und er läßt ihn eine prästabilierte Harmonie zwischen sämtlichen Monaden herstellen. Auf diese Weise wird der lückenlose mechanische Kausalzusammenhang gewahrt; aber das Problem ist damit nicht gelöst, nur verlegt, soweit wie möglich hinausgeschoben, nämlich bis an den Anfang der Kausalkette. Der Fortschritt gegenüber der okkasionalistischen Auffassung, die Gott im einzelnen eingreifen läßt, ist beträchtlich; allein auch noch bei Leibniz bleibt Gott ein theoretisches Erkenntnisprinzip, behält er wissenschaftliche Valenz. Kant entfernt nun die Gottheit aus der theoretischen Erkenntniszone durch seine Kritik der angeblich wissenschaftlichen Beweise für ihre Existenz und gewinnt so die Möglichkeit, den Streit zwischen Mechanismus und Teleologie innerhalb der wissenschaftlichen Sphäre selbst und damit wirklich, endgültig zu schlichten. Der konstitutiven mechanischen Erklärung der Dinge setzt er ihre regulative teleologische Beurteilung entgegen. Das bedeutet keineswegs bloße Trennung, sondern zugleich Zusammenfassung; denn es sind dieselben Dinge, deren Erkenntnis auf mechanistischem Wege konstituiert und auf dem Wege teleologischer Beurteilung reguliert wird, und der eine Weg ist so zulässig und sogar notwendig wie der andere. Wieder gesellt Kant zur Aufklärungsanalyse die Synthese, und wieder gelingt ihm die Synthese nur darum, weil seine Analyse konsequenter, radikaler ist als bei den Aufklärern, selbst als bei Leibniz. Er treibt die Analyse von Mechanismus und Teleologie bis zu ihrer völligen Sonderung, so weit, daß sie nicht einmal in ihrem göttlichen Ursprung identisch sind, und auf diese Weise findet er denjenigen wissenschaftlichen Gesichtspunkt, unter dem ihre wechselseitige methodische Ergänzungsbedürftigkeit, ihr logischer Konnex, hervortritt.

Allein dessen ungeachtet harrt noch ein anderes Problem seiner Erledigung; ja, es kommt jetzt eigentlich so recht erst zu diesem anderen Problem. Außer der wissenschaftlichen gibt es eine religiöse Teleologie. In der Religion ist das teleologische Moment entscheidend, während es in der Wissenschaft, wenigstens in der sogenannten exakten, hinter

dem mechanistischen stark zurücktritt. Wie ist nun das Verhältnis zwischen wissenschaftlichem Mechanismus und religiöser Teleologie beschaffen, überhaupt zwischen Wissenschaft und Religion? Diese Frage wird dadurch viel brennender als in der Aufklärungsepoche, daß Kant Gott aus der Wissenschaft herausnimmt und einen dicken Trennungsstrich zieht zwischen ihr und der Religion. Die Geltung dieser stützt nun Kant ganz und gar auf ihren moralischen Gehalt. Hiermit adoptiert er ein Motiv des Aufklärungsdeismus; denn schon in ihm tritt die Tendenz zu einer moralischen Begründung der Religion sehr stark hervor. Freilich ist diese Tendenz nicht die einzige. Gott ist nicht bloß sittlich-praktisches Ideal, sondern zugleich wissenschaftlich-theoretisches Prinzip. Wenn Leibniz Gott zur monas monadum und zum Schöpfer der prästabilierten Harmonie zwischen den sämtlichen Monaden macht, so ist das hierfür ein Beweis. Es ist der Aufklärungsrationalismus, der das wissenschaftlich-theoretische und das sittlich-praktische Moment miteinander verbindet; beide sind nur Seiten ein und desselben Rationalismus. Über diesen Rationalismus kommt auch Kant beim religiösen Problem nicht hinaus. Wohl gründet er die Religion nicht mehr auf die theoretische, sondern einzig auf die praktische Vernunft; allein auch die praktische Vernunft ist Vernunft, und der Rationalismus wird so nicht überwunden. Es bedeutet natürlich einen wesentlichen Fortschritt, daß Kant der Vermischung von Wissenschaft und Religion ein Ende bereitet; aber auch bei ihm bleibt es bei der Vermischung von Moral und Religion, und der autonome Kern der Religion wird noch immer nicht von der rationalistischen Hülle befreit und rein herausgestellt. Hört die Religion auch auf, ein Appendix der Wissenschaft zu sein, so hört sie doch nicht auf, ein Appendix der Moral zu sein. Die nicht genügende Würdigung des religiösen Lebens hat der Klassizismus mit der Aufklärung gemein. Er sucht die von ihm erstrebte Harmonie anderswo als in der Religion und durch sie. Bei Schiller spielt das religiöse Problem gewiß keine große Rolle, und entscheidend ist es auch für Goethe nicht, obschon er zeitweilig nahe Fühlung mit ihm gewinnt und es am Schluß des zweiten Teils von „Faust“ sogar zu einer religiösen Apotheose bringt. Auch Kant erweist sich nicht zum wenigsten ebendadurch, ebendarin als echter Klassizist, daß ihm die Tiefen des religiösen Problems verborgen bleiben. Sie bleiben ihm verborgen, weil er auf diesem Gebiet die Aufklärungsanalyse nicht weit genug treibt, nicht so weit, wie er es auf anderen Gebieten tut, nicht bis zu dem Punkte, an welchem es zu einer strengen Trennung der Religion auch von der Moral kommt. Nur eine solche Trennung kann zu einer wirklich fruchtbaren Synthese der Moral und der Religion von einem übergeordneten Gesichtspunkt aus führen, zu einer Synthese, wie sie an sich auch und gerade Kant erstrebt.

Darüber sollte nämlich ein Zweifel gar nicht möglich sein, daß bei Kant neben dem gewiß stark ausgeprägten Hang zur Analyse ein gleichfalls stark ausgeprägter Hang zur Synthese steht. Es ist sicherlich richtig, aber einseitig, wenn man — wie es bei Rickert, aber auch bei anderen Interpreten Kants der Fall ist — in diesem vor allem nur den großen Scheidekünstler sieht und seine kulturphilosophische Hauptleistung in die Sonderung der mannigfachen kulturellen Provinzen voneinander setzt. Schließlich trennt er die verschiedenen Kulturbezirke doch nur darum so streng, um sie in einer höheren, vor ihm unbekannten Ebene vereinigen zu können. Unverkennbar tritt schon bei ihm die Vernunft in ihrer Einheit hervor, als das einheitliche Prinzip jedweden Kulturschaffens überhaupt. Gewiß ist dieses Hervortreten in der nachkantischen Philosophie des deutschen Idealismus ein noch stärkeres; aber Kants idealistische Nachfolger hätten dem Gedanken der Vernunftseinheit nicht zu so großer Wirksamkeit verhelfen können, wäre er nicht bei Kant selbst angelegt. Nichts anderem als der Herstellung der Vernunftseinheit dient denn ja auch Kants Tendenz, innerhalb der Kultur die moralische Sphäre auszuzeichnen. Hier liegt dasselbe Motiv zugrunde, welches Platon dazu führt, die Idee des Guten in den beherrschenden Mittelpunkt seines Ideensystems zu rücken, und welches Fichte veranlaßt, von der sittlichen Urtat des Menschen auszugehen und die ganze Welt als das versinnlichte Material unserer Pflicht anzusprechen. Das Motiv ist dieses, zur Einheit der Vernunft-, der Kulturwerte zu gelangen, und zwar auf dem Wege, daß die Kultur in derjenigen ihrer Zonen zentriert wird, in welcher es sich um den Wertgedanken als solchen handelt, um den Wertbegriff an sich. Allein das Bestreben, die Einheit der Vernunft zu begründen, führt Kant über die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft hinaus. Wohl werden durch sie die logisch-theoretische und die sittlich-praktische Vernunft miteinander verknüpft; aber noch fehlt ihre Vereinigung mit der künstlerischen. Diese Vereinigung ermöglicht Kants Ästhetik; sie erreicht die Synthese von logisch-theoretischer und sittlich-praktischer Vernunft durch die Vermittlung der künstlerischen.

Innerhalb der Kantischen Ästhetik ist es vor allem die Auffassung des Erhabenen, welche die Brücke zwischen den verschiedenen Kulturbezirken schlägt. Erhabenheit liegt Kant zufolge dann vor, wenn beim Anblick eines Ungeheuren zwar die Sinnlichkeit des Menschen niedergedrückt wird, in diesem aber gleichzeitig das Bewußtsein seiner Vernunft und seiner in der Vernunft wurzelnden moralischen Überlegenheit wach wird. Der Eindruck des Erhabenen gründet sich mithin auf die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, welche durch die Unterordnung des Sinnlichen unter das Vernünftige zustande kommt. In diese Unterordnung setzt nun aber Kants Ethik die Moral. So liegt das

Erhabene zwischen Moral und Kunst; es ist die Stelle, an der die Grenzen zwischen diesen Gebieten ineinander übergehen. Die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft bedeutet die Harmonie von Natur und Moral, und so bildet denn die Kunst, insbesondere die des Erhabenen, das dritte Reich, welches die an sich so schroff entgegengesetzten Reiche der Natur und der Moral zur Einheit zusammenschließt.

Zwar ist das Erhabene hauptsächlich, keineswegs jedoch ausschließlich das Medium, durch welches die Kunst diese ihre synthetische Funktion erfüllt. Das Erhabene ist letztlich bloß eine ästhetische Spezialwirkung, die keinen anderen Charakter zeigen kann als die ästhetische Allgemeinwirkung des Schönen überhaupt. Symbol des Guten nennt Kant das Schöne. Er tut es im Hinblick darauf, daß das Schöne das als verwirklicht zeigt, was der moralischen Forderung zufolge verwirklicht werden soll, nämlich die Subordination der Natur unter den Geist. Auch beim Schönen handelt es sich mithin um Harmonie, freilich nicht wie beim Erhabenen um die Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, sondern um die zwischen Sinnlichkeit und Verstand; immerhin liegt beidemal in prinzipiell gleicher Weise Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Intelligenz vor, und darauf kommt es an. Die Kunst hat die Aufgabe, Harmonie zwischen Natur und Geist zu stiften. Dies bedeutet es, daß die Harmonie der menschlichen Anlagen, das freie Spiel der Kräfte, als ästhetisches Prinzip angesprochen wird.

In das freie Spiel der Kräfte setzt auch Schiller das Wesen der Kunst. Es sollte eigentlich keinem Zweifel unterliegen, daß die Schillersche Lösung des Problems in derselben Ebene liegt wie die Kantische, und geradezu grotesk mutet allmählich die ständige Wiederholung der Behauptung an, Schiller habe sich durch eine ästhetische Begründung der Ethik von Kant entfernt. Weist man in diesem Zusammenhang auf Schillers bekannte Distichen hin, welche den Rigorismus der Kantischen Ethik verspotten, so ist man ganz und gar auf dem Holzwege. Diese Distichen enthalten keine sachlich-systematische Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik; sie sind selbst nichts anderes und wollen auch nichts anderes sein als ein Produkt des freien Spiels von Schillers Kräften. Dieser denkt so wenig an eine Korrektur der Kantischen Ethik in ästhetizistischem Sinne, daß er eine derartige Begründung der Ethik aus- und nachdrücklich ablehnt. Die Einsicht, zu der er gelangt, ist vielmehr die, daß der moralische Mensch wegen des Zwiespalts mit seiner sinnlichen Natur noch nicht der ganze Mensch ist, daß dieser erst in der Kunst hervortritt, welche den Einklang schafft zwischen dem moralischen und dem sinnlichen Menschen. Das aber ist ganz im Geiste Kants! Gewiß sieht dieser im Schönen nur ein Symbol des Guten, während für Schiller das Moralische geradezu zu einem integrierenden Bestandteil des Künstlerischen wird; allein das ist auch schon in Kants

Lehre vom Erhabenen der Fall, und Schiller schreitet folglich nur auf dem Wege weiter, den bereits Kant selbst einschlägt. Der klassische Dichter und der klassische Philosoph zeigen dasselbe Streben nach Harmonie im allgemeinen und dieselbe Richtung auf Erfüllung dieses Strebens durch die Kunst im besonderen; es ist dieselbe klassizistische Geisteshaltung, welche bei Schiller wie bei Kant ihren Niederschlag findet.

Klassizismus ist Humanismus; nicht umsonst, nicht zufällig nennt man unsere klassizistische Epoche die neuhumanistische. Als Klassizist ist Kant Humanist. Er weist darauf hin, daß es bloß für Menschen Kunst gibt und geben kann, weil bloß Menschen sowohl Sinnlichkeit wie auch Geist haben, deren Ineinsetzung das Wesen der Kunst ausmacht. Damit wird ihm die Kunst zum spezifisch, eigentlich Menschlichen, zum obersten Prinzip echten, wirklichen Menschentums. Sein Ideal ist kein anderes als das griechisch-platonische, welches im Renaissance-Humanismus zum ersten und eben im klassizistischen Neuhumanismus zum zweiten Male wiedergeboren wird; es ist das Ideal der harmonischen Entfaltung der Persönlichkeit zur Erzielung reichster, reifster Menschlichkeit. So wird es denn offenbar, daß noch nicht Kants Tendenz zur Synthese als solche seinen Klassizismus vollendet; als wahrer Klassizist bewährt er sich erst und nur dadurch, daß diese Tendenz gerade in der Kunst, durch die Kunst, letzte Befriedigung sucht, daß der ästhetische Harmoniebegriff zum höchsten Ausdruck des Synthesisgedankens wird.

Die Tendenz zur Synthese ist an sich keine ausschließlich klassizistische, sondern ebensosehr eine romantische. Der universalistische ist bekanntlich einer der hauptsächlichen Charakterzüge der Romantik. Ihre vornehmlichen Repräsentanten sind vielfach nicht bloß Dichter; sie haben zumeist ein lebhaftes philosophisches Interesse für einen großen Teil der menschlichen Kultur. Dafür sind freilich die bedeutenden Kulturphilosophen der Romantik Dichter; denn die Systeme, zu deren Aufstellung der Drang nach Synthese sie treibt, sind „Begriffsdichtungen“. Dies rührt daher, daß jene Philosophen den Boden, auf dem sie ihre Systeme erbauen, nicht zuvor durch eine Analyse reinigen und sichern. Darum lassen sich denn auch diese Systeme in der Form, in der sie errichtet werden, nicht halten, obschon gewiß von ihnen höchst fruchtbare, unermeßlich reiche Anregungen ausgehen, die teilweise erst jetzt recht erkannt und gewürdigt werden. Die klassizistische Synthese ist solider und folglich dauerhafter, weil sie sich im Gegensatz zu der romantischen auf eine vorangegangene Analyse stützt. Der Unterschied zwischen den beiden Arten der Synthese wird denn auch in der verschiedenen Fassung des Harmoniebegriffs kund, der zum höchsten Prinzip der Synthese dient. Der klassizistische Harmoniebegriff ist der

ästhetische; der romantische ist aber der religiöse. Sicherlich spielt auch in der Romantik das künstlerische Moment eine überaus große Rolle; allein wie Schelling, dieser vielleicht am meisten typische Philosoph der Romantik, von der künstlerischen zur religiösen Einstellung übergeht, so baut die gesamte Romantik überhaupt über das künstlerische das religiöse Reich. Nun bedeutet die künstlerische Harmonie Ordnung, Klarheit, die nur durch Analyse zu erreichen sind; hingegen ist es gerade der innerlich ungeordnete, ungeklärte, also der nichtanalysierte, eben der romantische Mensch, der sich in die Arme der Religion flüchtet.

Erst jetzt vermag so recht eigentlich der klassizistische Harmoniebegriff seinen ganzen Reichtum zu offenbaren. Ist ihm außer dem synthetischen auch ein analytischer Faktor immanent, so hat er offenbar die Aufgabe, die Einheit zwischen diesen beiden Faktoren herzustellen. Die Synthese, deren Prinzip er repräsentiert, ist mithin nicht bloß die des Analysierten, nicht bloß die, welche der Analyse gegenübertritt; es handelt sich vielmehr um eine neue Synthese höherer Ordnung, welche die Synthese des Analysierten genau so wie die Analyse als Momente in sich birgt.

Da nun das Analysieren eine Funktion der Aufklärung und der Hang zur Synthesis ein Kennzeichen der Romantik sind, so sind es eben Aufklärung und Romantik, die der Klassizismus harmonisch miteinander verknüpft. Der klassizistische ist sowohl der aufklärerische wie auch der romantische Mensch; er vereinigt beide in einer höheren Einheit, zu einer höheren Einheit. Wenn im vorigen gesagt wurde, daß der Klassizismus nicht bloß zeitlich auf die Aufklärung folgt, sondern sie auch sachlich voraussetzt, so ist diese Bemerkung nunmehr durch die andere zu ergänzen, daß die Romantik nicht bloß zeitlich sich an den Klassizismus anschließt, sondern auch bereits sachlich in ihm vorhanden und wirksam ist. Es bedeutet weder einen Zufall noch eine Verkennung Goethes, wenn die Urheber der romantischen Bewegung in Deutschland einen so großen Kultus mit ihm treiben, obschon sie sich freilich nur an eine Seite seines so ungemein reichen Wesens klammern. Berührt sich Goethe in „Götz von Berlichingen“ mit dem naturrechtlichen Gedankenkreis der Aufklärung, so berührt er sich in „Faust“ und dem „Wilhelm Meister“-Roman mit dem Gedankenkreis der Romantik. Diese Berührungen erfolgen nicht etwa, wie man zu meinen versucht sein könnte, im Widerspruch zu seinem Klassizismus und beweisen keineswegs, daß er mehr ist als ein „bloßer“ Klassiker; vielmehr wird er gerade und nur dadurch klassisch in der eigentlichen Bedeutung des Worts, also vorbildlich, daß er die einander feindlichen Menschentypen, den aufklärerischen und den romantischen, in sich vereinigt.

Was von Goethe als dem größten dichterischen Repräsentanten des Klassizismus gilt, ebendas gilt von Kant als seinem größten philo-

sophischen Repräsentanten. Auch Kants Einstellung überbrückt den Gegensatz zwischen der aufklärerischen und der romantischen und ist insofern eine klassische. Wie überhaupt durch den Klassizismus Aufklärung und Romantik nicht bloß zeitlich, sondern zugleich sachlich zusammenhängen, so ist auch die klassizistische Philosophie Kants nicht bloß das zeitliche, sondern zugleich das sachliche Bindeglied zwischen Aufklärungs- und romantischer Philosophie. Es ist freilich noch nicht gar so lange her, daß man die so stark spekulative Philosophie nach Kant von diesem als ein einziges großes Mißverständnis streng und scharf wie irgend möglich zu trennen suchte; allein diese Trennung widersprach dem Gedanken der historischen Kontinuität viel zu sehr, als daß sie sich auf die Dauer hätte halten können. Wir sehen heute ganz gewiß das negative, nicht minder jedoch das positive Verhältnis zwischen Kant und seinen Nachfolgern in der romantischen Aera; wir sind uns darüber klar, daß die Philosophie der Romantik niemals von der Kantischen hätte ausgehen können, wäre sie nicht bereits in dieser mindestens keimhaft angelegt, wenigstens bis zu einem gewissen Grade vorgebildet.

III.

Man kennt das lebhafte Gefühl aller Romantiker für das Unendliche, den unauflöselichen Konnex zwischen der Romantik und dem Unendlichkeitsgedanken. Diesem weiß auch Kant gerecht zu werden, und darin tritt sein positives Verhältnis zum Romantischen am stärksten hervor. Es ist die Ideenlehre, durch welche er das Unendlichkeitsmotiv in seine Philosophie aufnimmt. Hier geht er davon aus, daß die Vernunft unablässig den Versuch macht, machen muß, über das Bedingte hinaus zum Unbedingten durch- und vorzustoßen. Nun ist dieses aber niemals real gegeben, es kann auch gar nicht in der Realität gegeben sein, und so ist denn ein beständiger, ewiger Progressus das Prinzip, welches aller Synthesenbildung zugrunde liegt und sie beherrscht. Die Synthesis offenbart sich damit als eine unendliche Aufgabe; sie findet ihre Erfüllung nur in der Idee, als Idee. Es ist die im platonischen Sinne als unendliche Aufgabe verstandene Idee, vermittels welcher Kant dem romantischen Unendlichkeitsstreben Rechnung trägt, und seine Ideenlehre bildet denn auch den Ansatzpunkt für seine idealistischen Nachfolger im Zeitalter der Romantik.

Diese Nachfolger schreiben den Ideen dann freilich konstitutive Bedeutung zu, während sie für Kant, wenigstens in der Sphäre der rein theoretischen Vernunft, einen ausschließlich regulativen Sinn haben. Es gehört zu Kants glänzendsten, genialsten Leistungen, wie er neben den konstitutiven Begriff die regulative Idee stellt und beide friedlich miteinander vereinigt. Auf diese Weise überwindet er den denkbar größ-

ten, den alleräußersten Gegensatz, den Urgegensatz, auf dem das gesamte kulturelle Leben basiert, aus dem es hervorbricht, den Gegensatz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Begrenzten und dem Unbegrenzten. Diesen Grundgegensatz überwindet der einzige Kant, wie ihn der einzige Goethe überwindet. Wo Goethe sich an dem Endlichen zu sättigen sucht, tritt doch immer sein Hunger nach dem Unendlichen hervor, und wo dieser Hunger ihn dazu treibt, sich an das Unendliche zu verlieren, verliert er sich doch niemals völlig, bewahrt er stets das Maß. Ebendarin liegt sein Klassizismus, liegt der Klassizismus überhaupt. Sowohl Goethe wie auch Kant sind insofern klassisch, werden insofern zu Klassikern, als es ihnen gelingt, sogar die Spannung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen auszugleichen, sogar hier die Harmonie herzustellen. Diese Harmonie ist aber keine andere als die zwischen Aufklärung und Romantik; denn auf das Endliche ist die Aufklärung und auf das Unendliche die Romantik eingestellt. Der Begriff, durch den das Endliche erleuchtet, geordnet und mithin allererst konstituiert wird, ist der Begriff des Verstandes, jenes Verstandes, den die Aufklärung zum Prinzip erhebt, und die Idee, die allem Endlichen, es regelnd, vorschwebt und so weit über alles Endliche hinaus auf das Unendliche hinweist, ist ein Kind der Romantik. Von einer neuen Seite her zeigt es sich, daß die Harmonie, zu welcher der Klassizismus gelangt, die zwischen Aufklärung und Romantik ist.

Diese Harmonie ist keineswegs eine starre, leblose, und der Frieden, der durch sie erreicht wird, ist nicht der des Kirchhofs, die Ruhe, die durch sie gewonnen wird, nicht die des Grabes; vielmehr ist die Harmonie eine lebensnahe, lebensvolle, muß sie eine lebensnahe, lebensvolle sein, weil sie sonst nicht zum höchsten Lebensausdruck, zum Ausdruck höchsten Lebens taugen, nicht eine Funktion des Lebens selbst sein würde. Alles Leben beruht auf Gegensätzen, nährt sich von Gegensätzen, und darum müssen diese unter der Oberfläche der Harmonie mit voller Kraft, mit ganzer Stärke, fortwirken. Zwei Seelen wohnen in Fausts Brust, deren eine die des aufgeklärten, am Endlichen haftenen Realisten und deren andere die des romantischen, nach dem Unendlichen strebenden Idealisten ist. Diese beiden Seelen wohnen nur darum in Fausts Brust, weil sie in der Brust seines Schöpfers, des Klassikers Goethe, wohnen. So sind im Klassizismus überhaupt die Gegensätze nicht schlechthin beseitigt, nicht restlos getilgt; sie erhalten sich bei und trotz ihrer Überwindung. Von ihrer Aufhebung kann nur im Hegelschen Sinne die Rede sein. Sie werden nicht einfach negiert; sie gelangen zu einer höheren Einheit, die gerade und nur dadurch ersteht, daß sie als Momente in diese Einheit eingehen, ihre Glieder bilden. Der Harmoniegedanke setzt den der Dialektik voraus; ohne die Dialektik würde gar keine Harmonie gefordert werden. Dem klassizistischen Menschen ist

der dialektische immanent. Gewiß kommt er über diesen hinaus, und gewiß liegt ebendarin sein Klassizismus; aber das Dialektische ist für ihn ein notwendiges Durchgangsstadium, welches ihm unaufhebbare, unverlierbare Züge einprägt.

Das Dialektische geht innerhalb der Synthese, welche der Klassizismus zwischen Aufklärung und Romantik herstellt, in weitem Umfang mit dem letzteren Faktor zusammen. Es ist bekannt, eine wie innige Beziehung das Romantische zum Dialektischen hat. Die Philosophie der Romantik ist es, welche das Dialektische zu ihrem Prinzip macht, das Prinzip der Dialektik zu so hoher Blüte treibt. Sie vermag es aber bloß zu tun, wenn und weil dieses Prinzip bereits in derjenigen Philosophie wirksam ist, an welche sie sich anschließt, nämlich in der Kantischen.

Von einem neuen, veränderten Gesichtspunkt aus offenbart sich nunmehr Kants Würdigung und Aufnahme des romantischen Motivs; sie offenbart sich in seinem positiven Verhältnis zum Dialektischen. Die Erkenntnis, daß dieses Verhältnis ein positives ist oder wenigstens auch eine positive Seite hat, ist freilich noch jüngeren Datums; Arthur Liebert hat viel zu ihr beigetragen. Vor nicht sehr langer Zeit glaubte man, die Aufgabe der „transzendentalen Dialektik“ bestehe vor allem oder gar ausschließlich in der Aufdeckung des transzendentalen Scheins, denes zu durchschauen gelte; das Dialektische sei also nur Gegenstand, Materie, nicht aber Prinzip, Form der Kantischen Kritik. So war es denn ganz folgerichtig, daß man den Faden zwischen Kant und den ihm im Zeitalter der Romantik nachfolgenden Philosophen zerschnitt, den Weg, den diese gingen, für einen schlechthin unkantischen hielt. Allmählich hat sich jedoch die Einsicht darein Bahn gebrochen, daß die romantischen Philosophen unmöglich die Dialektik zum Angelpunkt ihrer Systeme hätten machen und dabei gleichzeitig von Kant hätten ausgehen können, wenn dieser die Dialektik einfach negiert hätte. In seiner „transzendentalen Dialektik“ entwickelt Kant seine Ideenlehre. Wie nach Platon, so gehen auch ihm zufolge die Ideen weit über alle Realität hinaus und zeichnen dennoch gerade dadurch aller Realität die Richtung vor. So ist ihre Beziehung zur Realität eine zwiespältige; das Dialektische ist für sie kennzeichnend, macht ihr Wesen aus. Erregen sie auch transzendentalen Schein, wenn ihnen konstitutive Bedeutung zugeschrieben wird, so bezeichnen sie nichtsdestoweniger transzendentales Sein, wenn sie in regulativem Sinne genommen werden. Die Unterscheidung zwischen dem Konstitutiven und dem Regulativen, welche das dialektische Verhältnis der Idee zur Realität widerspiegelt, ist selbst eine dialektische. Dialektisch ist bei Kant nicht bloß die Relation zwischen dem Verstandesbegriff und der Vernunftidee, durch welche die Verstandeserkenntnis der sinnlichen Anschauung geregelt

wird, sondern auch die Relation zwischen der sinnlichen Anschauung und dem Verstandesbegriff, durch welchen ihre Erkenntnis konstituiert wird. Ja, in den Aufbau der sinnlichen Anschauung selbst dringt das Dialektische ein, wenn von dem aposteriorischen Anschauungsinhalt die apriorische Anschauungsform gesondert wird. Mit alledem hängt zusammen die dialektische Trennung von Analytisch und Synthetisch, Mechanismus und Teleologie, Natur und Freiheit usw. Der dialektische Gegensatz von Natur und Freiheit beherrscht Kants ganze Ethik, und überhaupt besteht in seiner Philosophie zwischen sämtlichen Kulturgebieten eine dialektische Spannung. Bereits diese wenigen Andeutungen beweisen, daß für Kant in einem beinahe unabsehbaren Umfang die Dialektik ein positives Konstruktionsprinzip ist.

Weiter als irgendsonstwo reicht bei Kant das Dialektische; ja, es geht bei ihm sogar noch tiefer als bei seinen romantischen Nachfolgern, die dem äußeren Anschein nach eine viel positivere Einstellung zur Dialektik haben als er. Es war vorhin die Rede davon, daß Kant das dialektische Beisammen des Analytischen und des Synthetischen einer höheren Synthese einordnet, in welche das Synthetische im engeren Sinne und das diesem gegenüberstehende Analytische gemeinsam als Glieder eingehen. Eine solche umfassende Synthese ist eine ideale; sie ist eine Idee im Sinne Platons und Kants. Darum hat sie gleich jeder Idee ein Janus-Antlitz. Sie schließt zwar das Analytische und das Synthetische zur Einheit zusammen, und dennoch bleibt die Dialektik zwischen dem Analytischen und dem Synthetischen auch in ihr wirksam. Dies heißt nichts anderes, als daß das Dialektische auf das Verhältnis zwischen der Dialektik von Analytischem und Synthetischem einerseits und der beides umfassenden Synthese andererseits übergreift, daß diese zu der Dialektik der in ihr enthaltenen Faktoren selbst wieder ein dialektisches Verhältnis hat. Wie von dem Synthetischen im engeren Sinne, das dem Analytischen entgegengesetzt ist, eine Synthese im weiteren Sinne zu unterscheiden ist, die jenen Gegensatz zu überbrücken strebt, so ist von dem Dialektischen im engeren Sinne, welches die Beziehung zwischen dem Analytischen und dem Synthetischen beherrscht, eine Dialektik im weiteren Sinne zu unterscheiden, welche für die Beziehung jener dialektischen Beziehung zwischen dem Analytischen und dem Synthetischen zu der nach ihrer Überwindung trachtenden obersten Synthese kennzeichnend ist. Diese Dialektik im weiteren Sinne tritt hervor, wenn man die Frage aufwirft, ob und in welcher Weise Kants Kritizismus ein System darstellt. Ein System in der Weise, auf welche Kants spekulative Nachfolger ihre Systeme konstruieren, ist er offenbar nicht; dazu ist die analytische Tendenz bei Kant viel zu mächtig. Allein neben der analytischen Tendenz findet sich eine stark ausgeprägte synthetische. Beide stehen keineswegs roh, unvermittelt nebeneinander; sie gehen vielmehr un-

ablässig die innigsten, fruchtbarsten Verbindungen ein, so daß es durchaus zu einer Einheit der Kantischen Philosophie kommt. Diese Einheit ist eine systematische, da eine nichtsystematische überhaupt keine wahre Einheit sein würde, und dennoch bedeutet sie kein eigentliches, stets mehr oder weniger starres, das Leben tötendes System. So ist sie ein System und doch auch wieder nicht. Dies geht ebendarauf zurück, daß die dialektische Spannung zwischen dem analytischen und dem synthetischen Motiv in der Einheit der Kantischen Philosophie ausgeglichen wird und sich in der Ausgleichung trotzdem erhält, daß die Dialektik in das Verhältnis zwischen jener dialektischen Spannung und ihrer Ausgleichung eindringt, daß die Einheit der Kantischen Philosophie eine dialektische Beziehung hat zu der dialektischen Beziehung zwischen den Momenten, aus denen sie sich zusammensetzt.

So durchzieht das Dialektische das ganze Gebäude des Kantischen Kritizismus von seinen Fundamenten bis zu seiner Spitze. Allein zu den Grundpfeilern dieses Gebäudes gehört die Harmonie. Nichts anderes als die Harmonie ist es, in der das Dialektische sich auswirkt, und die höchste Dialektik findet sich zwischen der Harmonie und jener dialektischen Spannung ihrer Faktoren, deren Überwindung die Harmonie dient. Diese manifestiert sich mithin als ein konstituierendes Merkmal des Dialektischen selbst, und dadurch unterscheidet sich die klassizistische von der romantischen Dialektik. Auch der klassizistische Mensch ist ein Romantiker; aber er ist mehr als das, und was er mehr ist, das ist er durch seine Harmonie. Diese ist jedoch keine statische, sondern eine dynamische, keine ruhende, sondern eine bewegte. Auch im klassischen Menschen gibt es, wie das Beispiel Goethes zeigt, Brüche, Risse, Sprünge wegen der ihm eigenen Dialektik; da diese aber — in ihrem weitesten Sinne genommen — die Harmonie als eines ihrer Glieder hat, mithin voraussetzt, so ist der klassische Mensch davor geschützt, daß die Brüche, Risse, Sprünge zum Zerbrechen, Zerreißen, Zerspringen führen. Der rein romantische Mensch hingegen ist dieser Gefahr in hohem Grade ausgesetzt, und er entgeht ihr nur dadurch, daß er sich der Religion in die Arme wirft. Wo er es nicht tut, geht er tatsächlich zugrunde; das beweist vor allem der Fall des unglücklichen Heinrich von Kleist. Die Religion aber erlöst den Menschen dadurch von der Dialektik, daß sie diese aufhebt, und zwar nicht in jenem Hegelschen Sinne, dem zufolge die Dialektik sich bei und in ihrer Überwindung zugleich erhält, sondern in der Weise, daß sie völlig zum Schweigen gebracht wird.

Es gibt zwei Wege, der Dialektik Herr zu werden, nämlich außer dem religiösen den künstlerischen. Diesen hat die Romantik mit dem Klassizismus gemein; aber während für den Klassizisten eine Beschränkung auf die ästhetische Fassung des Harmoniebegriffs möglich und sogar

notwendig ist, vermag dem Romantiker eine solche Beschränkung nicht auszureichen. Der Klassizist sieht in der Harmonie ein Ideal und ist damit zufrieden, wenn er sie in der Idee hergestellt findet; es ist aber gerade die Kunst, welche die Harmonie in der Idee herstellt, indem sie das Unendliche durch Endliches, das Gedankliche durch Anschauliches, spiegelt. Die Idee künstlerischer Harmonie wirft ihre Strahlen auf die Realität, bereichert, vertieft und verschönt sie, so daß es zwischen Idee und Realität, Kunst und Leben, zu dem kommt, was Spencer — freilich in ganz anderem Zusammenhang, nämlich im Hinblick auf das von ihm für die Zukunft erwartete Verhältnis von Egoismus und Altruismus — als bewegliches Gleichgewicht bezeichnet. Allein der stets dogmatisch und ontologistisch eingestellte Romantiker findet kein Genüge an der Herstellung der Harmonie in der Idee; er will sie in die Realität hinüberführen, zur Realität machen. Das Endliche soll das Unendliche, das Anschauliche das Gedankliche nicht bloß symbolisieren, sondern mit ihm einswerden. Diesen Dienst kann nur die Religion leisten, welche die Idealität unmittelbar zur Realität werden läßt. Hier ist von jenem beweglichen Gleichgewicht zwischen Idee und Realität keine Rede mehr; die Idealität etabliert sich selbst als neue Realität, indem sie die alte Realität und ihre dialektische Beziehung zur Idee schlechthin beseitigt. So geht denn Schelling von der stark ausgeprägten ästhetischen voll und ganz zur religiösen Einstellung über; so lehrt denn Schopenhauer, daß zwar für Augenblicke die Kunst, jedoch auf die Dauer nur die Religion den Menschen vom Willen zum Leben mit all seiner Dialektik erlöst. Was den Konnex von Kunst und Religion unter dem hier betrachteten Gesichtspunkt stiftet, ist die Überwindung der Dialektik; aber diese Überwindung bedeutet das eine Mal Beherrschung bei gleichzeitiger Erhaltung, das andere Mal radikale Vernichtung. Immerhin gelingt die Überwindung in beiden Fällen bloß darum, weil die Distanz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen Anschauen und Denken, preisgegeben wird, allerdings im Falle der Kunst idealiter, im Falle der Religion realiter. In der Kunst wie in der Religion wird das Denken selbst anschaulich, herrscht intellektuelle Anschauung.

Es ist nun interessant, daß bereits bei Kant der Begriff der intellektuellen Anschauung, der in der Romantik zu so großer Blüte gelangt, eine gewisse Rolle spielt. Kant faßt den Gedanken eines intellectus archetypus, der die Dinge schafft, indem er sie denkt, bei dem das Denken also unmittelbar anschaulich wird, ohne der Vermittlung durch das Schema einer reinen Anschauung zu bedürfen. Es besteht auch Klarheit bei Kant darüber, daß für einen solchen intellectus archetypus die Gegensätze aufgehoben sind; er weist darauf hin, daß das Auseinander-treten von Mechanismus und Teleologie aufhören würde. Nun konzipiert er gewiß den Gedanken eines solchen intellectus archetypus nur

darum, um von diesem das diskursive Denken der Menschen deutlich abheben zu können; aber die nachfolgende Romantik braucht nur aus Kants rein hypothetischem Begriff einen kategorischen zu machen, ihn nicht mehr bloß in negativem, sondern in positivem Verstand zu nehmen, und die intellektuelle Anschauung als eine der diskursiven Intelligenz und erst recht der sinnlichen Wahrnehmung gegenüber höhere Erkenntnisquelle ist entdeckt.

Und bleibt denn für Kant selbst wirklich der Begriff der intellektuellen Anschauung ein rein hypothetischer, nimmt er selbst ihn wirklich nur in negativem Verstande? Was besagt es eigentlich, daß die Vernunftideen, denen vom Standpunkt der theoretischen Philosophie aus bloß regulative Bedeutung zukommt, in der praktischen Philosophie konstitutiven Sinn erlangen? Es besagt, daß hier die Vernunftideen direkt produktiv, unmittelbar anschaulich werden. Ist nicht der intelligible Charakter das Produkt einer unmittelbaren Anschauung? Wohl sagt Kant mit Recht, daß er mit dem Gedanken des intelligiblen Charakters, wie mit seinem Gedanken der Dinge an sich überhaupt, an der Grenze zwischen dem mundus sensibilis und dem mundus intelligibilis stehen bleibt und sie nicht überschreitet, da er nur die Phänomene in ihrem Verhältnis zu den Noumena erfassen will; aber wer an der Grenze steht, hat Aussicht auf zwei Länder, und Kant wirft zweifellos einen Blick auch in das Land jenseits der Grenze, wenn er die in diesem Lande gültige Norm nicht bloß negativ als Freiheit von allem Sinnlichen, sondern zugleich durchaus positiv als Vernunftgesetzlichkeit bestimmt. Man begreift es von hier aus ohne weiteres, daß die romantische Philosophie nicht zum mindesten auch gerade den Gedanken des intelligiblen Charakters mit besonderer Vorliebe festhält und fortentwickelt.

Der intelligible Charakter ist schon bei Kant durch seine Freiheit gekennzeichnet. Nun ist die Philosophie der Romantik Freiheitsphilosophie; in der gesamten Romantik spielt der Freiheitsbegriff eine zentrale Rolle. Der Zusammenhang mit Kant liegt auf der Hand. Wohl bedeutet die Freiheit für diesen nicht Freiheit der Sinne, sondern Freiheit von den Sinnen, und dies ist darin begründet, daß der Freiheitsbegriff bei Kant ein ethischer ist, während die Romantik ihn von der Ethik loslöst und die Freiheit zur genialen Ungebundenheit macht, zu dem, was man romantische Willkür nennt; immerhin hätte die Romantik dem Freiheitsgedanken nicht diese Wendung geben können, wenn Kant ihn nicht zuvor aufgestellt hätte. Der Weg, den die Weltvernunft einschlägt, ist oft ein wunderlicher, und es liegt fürwahr eine tiefe Paradoxie darin, daß gerade auf dem Grunde des strengen Kantischen Freiheitsbegriffs die Romantik ihr luftiges Haus erbaut.

Ja, sogar die geniale Ungebundenheit der Romantiker, ihr Geniekultus und -überschwang, vermögen sich in gewisser Weise auf Kant zu berufen, nämlich auf seine Betrachtungen über das Genie. Schon hier werden dem Genie Originalität und Unabhängigkeit von äußeren Regeln zugeschrieben. Gewiß meint Kant mit dieser Unabhängigkeit nicht Regellosigkeit schlechtweg; er meint vielmehr, daß das Genie die Regel in sich selbst trägt, also der inneren Regel folgt, und daß hierin seine Originalität besteht. Allein mag die nachfolgende Romantik mit ihrer Originalitätssucht, mit ihrer ungezügelten Entfesselung des Ichs, weit über das Ziel hinausschießen: es handelt sich letzten Endes nur um die — allerdings sehr starke — Übertreibung eines Motivs, welches bereits bei Kant zu finden ist.

Es liegt mithin in der Tat so, daß der so stark aufklärerisch eingestellte Kant, der sogar die Aufklärung bis an ihr Ende denkt, bis ins Extrem durchführt, zugleich dem Romantischen in einem ganz bestimmten Sinne und bis zu einem ganz bestimmten Grade positiv gegenübersteht; aber — und dies ist das Entscheidende — er schließt die beiden Tendenzen zur Einheit zusammen, und ebendadurch wird er klassisch, zum Klassiker. Drei Epochen abendländischen Geisteslebens sind es folglich, denen er zuzurechnen ist: die Aufklärungs-, die klassizistische und die romantische Epoche. Diese drei Epochen sind nun weit mehr als bloß einmalige, nicht mehr wiederkehrende Zeitabschnitte; sie bedeuten vielmehr zugleich Typen geistiger Einstellungen, typische Formen des Verhaltens der Menschen zur Welt. Wie Platon unter den antiken, so verkörpert Kant unter den modernen Philosophen als einziger alle drei Typen auf einmal, und das macht seine wahre Größe aus, seine Singularität und Unvergleichbarkeit. Man hat gesagt, daß der Kantischen Philosophie zufolge der Mensch der Bürger zweier Welten sei; Kant selbst aber ist Bürger dreier Welten, und auch wir sollen es sein. Die meisten von uns leben freilich nur in einer einzigen Welt, nämlich entweder in der natürlichen, zu deren Beherrschung uns der aufgeklärte Verstand verhilft, oder in einer übernatürlichen, zu der uns romantische Sehnsucht treibt. Es gibt auch Menschen, die beiden Welten angehören, ohne daß diese in Einklang kommen wollen. Für unsere gesamte Kultur ist schon seit vielen Jahrzehnten nichts so kennzeichnend wie das dauernde Schwanken, das beständige Hin- und Herpendeln zwischen einem aufgeklärten Naturalismus und romantischer Mystik. Darin liegt die Krankheit unserer Zeit, die so vielberufene geistige Krisis der Gegenwart. Eine Heilung der Krankheit, eine Überwindung der Krisis ist bloß möglich, wenn wir den Anschluß an Kants klassizistische Geisteshaltung zurückgewinnen; denn nur der Klassizismus vermag die beiden Tendenzen miteinander zu verknüpfen, das rechte Verhältnis zwischen ihnen herzustellen. In diesem Sinne

sollte jenes Losungswort „Zurück zu Kant“ verstanden werden, welches die neue Kant-Bewegung einleitet. Daß diese ihrem eigentlichen, inneren Sinn immer gerecht geworden wäre, wird man beim besten Willen nicht behaupten können. Bei aller Anerkennung der Notwendigkeit von logisch-methodischen Detailuntersuchungen und bei aller ihnen gegenüber gebotenen Achtung muß es doch offen ausgesprochen werden, daß sie weder das allein noch auch nur das hauptsächlich Seligmachende sind; der Neukantianismus sollte vielmehr mit weit größerem Eifer als bisher daran gehen, Kants kulturelle Bedeutung, ihn als Kulturfaktor, zu begreifen. Wo man bis jetzt diesen Versuch machte, hielt man sich fast stets bloß an eine einzige Seite der Kantischen Philosophie oder gar an ein einzelnes Stück einer solchen Seite; demgegenüber kommt es darauf an, den gesamten kulturellen Gehalt der Kantischen Philosophie auszuschöpfen, diese in ihrem ganzen Kulturreichtum zu würdigen und im Zusammenhang mit dieser Würdigung das Banner Kants im Kampf um die Erneuerung unserer Kultur voranzutragen. Hierin liegt die Gegenwarts- und Zukunftsaufgabe des Neukantianismus.

Die Abgrenzung und Exposition der einzelnen von der intelligiblen Welt mit der besonderen Ab-sicht durch andere Grenzbestimmung der letzteren einerseits und der physikalischen andererseits der Theorien des Lebenserscheinungen. Von Justus Meyer, Aerdenhout (Holland)

Die allgemeine Transzendentalphilosophie will uns ein Gefüge von Grundsätzen liefern, die als Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung in Funktion treten müssen (D. Kd. jehel Grundsätze bilden nach Kant, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür, daß wir unsere zunächst als bloß subjektive Vorstellungen im Bewußtsein auftretenden anschaulichen Erlebnisse wenigstens teilweise einen von uns ab-scheidend unabhängigen, sogenannten objektiven empirischen Welt zu-ordnen. Notwendig sind nach Kant jene Grundsätze deshalb, weil sie ohne keine solche „Objektivierung“ unserer Vorstellungen stattfinden könnte, welches besonders deutlich in den Beweisen der „Analogien der Erfahrung“ hervortritt. Notwendig sind sie allerdings nur für Ver-nunftwesen, die, wie die Menschen, der Anschauungen bedürfen, damit sie sich von der objektiven Realität ihrer Vorstellungen überzeugen können (intellectus ectypus). Hinreichend sind sie deshalb, weil ihre Anwendung auf das Manigfaltige der sinnlich empirischen Anschau-ung Jenes zwangsläufig objektiviert, welches zu beweisen der „Eld-mentarlehre“ wesentliche Aufgabe war.

Es ist hier nicht unsere Absicht, an der Stielhaltigkeit einer solchen Transzendentalphilosophie Kritik zu üben. Es sei hier nur besonders hervorgehoben, daß sie nicht als Erkenntnislehre einer besonderen Sachwissenschaft auftritt, sondern der Absicht nach für jede mögliche Kenntnis einer empirischen Welt gelten soll (VK 7: 2. Aufl. S. 161): ... „Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahr-nehmung möglich wird (Wirkurs), unter den Kategorien, und Es kann also unmöglich zutreffen, daß die Vernunftkritik (VK) beson-ders dazu geschaffen wäre, die Möglichkeitsbedingungen der (Newton-schen) Physik anzugeben, wenn es auch richtig ist, daß die VK (in der transzendentalen Ästhetik) sich beschäftigt mit dem Problem der An-wendungsmöglichkeit von Mathematik auf die Naturerscheinungen. Das historische Band zwischen der VK und der Newtonschen Physik, das darin besteht, daß die VK als erste für Kant vielleicht bedeutendste Konsequenz, die Ansprüche auf apodiktische Geltung dieser Physik bestätigen sollte, muß aufs schärfste getrennt werden vom logischen Geschäft der VK., deren Gehalt gleichsam als verfahrenes und im synthetischen Verfahren nicht vorherzusiehendes Ergebnis jene Be-stätigung abgab.

Die Abtrennung und Exposition der sensiblen von der intelligiblen Welt, mit der besonderen Absicht, durch saubere Grenzbestimmung der letzteren einer autonomen Ethik und anti-physikoteleologischen Theologie das Feld zu sichern, ist denn auch der rote Faden, der die sonst reichlich heterogenen Teile der ungemein reichhaltigen VK. zusammenbindet.

Die „Metaphysischen Anfangsgr. d. NW.“ führen uns der Erkenntniszergliederung einer besonderen Sachwissenschaft, sc.: der Wissenschaft der unbelebten Natur, schon näher. Historisch besehen mußte es einen wahrhaft philosophischen Geist des 18. Jahrhunderts allerdings mächtig anregen, wie es Newton an der Hand des Trägheits- und des Gravitationsprinzips und einiger wenigen, scharf definierten Begriffe (Kraft, Masse) gelang, soweit in die „Spezifikation der Naturgesetze“ des Makrokosmos einzudringen, daß die Ordnung und die besondere Form der Bahnen der Himmelskörper und die Gesetze der Mechanik sich als notwendige Erscheinungen daraus folgern ließen. Die kosmische Naturordnung hatte bereits die Antike so mächtig ergriffen, daß ein Geist wie Aristoteles eigens zu ihrer Erklärung eine großartige (teleologische) Naturkausalität aufbaute. (Man vergleiche hierzu die wunderbar klare Darstellung der Axiomatik der aristotelischen Naturlogik von H. Scholz in „Eros und Caritas“, Halle 1929.)

Neben diesen, durch Newton anscheinend geklärten Problemen der Erscheinungen in der unbelebten Natur gab es aber noch das weite Feld der Lebenserscheinungen, deren Eigentümlichkeiten durch die überraschenden Fortschritte der Physik nicht im geringstendurchsichtiger wurden, und deren von alters her übliche teleologische Auffassung nach wie vor die einzige Möglichkeit schien, überhaupt etwas über die sie bewirkenden Ursachen auszusagen.

Die Nachwirkung der halb-magischen Naturphilosophie der Alchimisten (vgl. A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, 3. Aufl.) und ihrer Epigonen waren noch kräftig genug, im Organismus ohne weiteres ein ganz besonderes Ding erblicken zu lassen. Nach allgemeinem Dafürhalten konnte menschliche Einsicht hier bloß Oberflächliches treffen, und das Lebewesen war der unmittelbarste Vertreter geheimnisvollster göttlicher Schöpfungskraft. Sogar Cartesius, der bereits versuchte, die Tiere als Präzisionsautomate zu deuten, wagte es nicht, den Menschen zu entseelen, freilich aus theologischen Erwägungen. Immerhin war der Kampf zwischen Mechanismus und Vitalismus noch in den Anfängen (vgl. Driesch: Geschichte des Vitalismus) und es lag noch durchaus im Geiste der Zeit, die Zweckmäßigkeit als notwendiges Konstituens der organisierten Naturprodukte anzusehen.

Es mußte Kant also zur Vervollständigung seiner Naturlogik wichtig sein, diese teleologischen Urteile der Biologie in gleicher Weise auf ihre

Objektivität und Apodiktizität zu prüfen, wie er es für die mathematisierende Physik tat. Er hatte sich bereits durch seine VK. dahin festgelegt, daß die Zweckmäßigkeit nicht als konstitutives Moment der Naturerkenntnis auftreten konnte, denn diese objektbildenden Faktoren sind erschöpfend dargestellt durch die Kategorien und ihre Derivate (Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt). Driesch hat einmal den interessanten Versuch gemacht, eine hierher gehörige Kategorie (die der Ganzheit) auf kantische Manier aus einem Urteilstypus (dem definitorischen oder vollständig-konjunktiven) zu „deduzieren“, so gut und so schlecht, wie Kant es für seine bekannten zwölf Kategorien tat. Ob Kant sich bei der Verfassung der VK. in der Tat unbewußt zu sehr an der Physik orientierte, zwar so, daß ihm die Zweckmäßigkeit nicht in den Sinn kam, oder ob er schon damals meinte, die Zweckmäßigkeit nicht in seine Transzendentallogik unterbringen zu können, ist wohl kaum einwandfrei auszumachen. Gewisse Stellen aus der Kritik der Urteilskraft (KU.) sprechen dafür, daß Teleologie grundsätzlich nicht in das System der sog. diskursiven Erkenntnisart hineinpaßt. Wir kommen später darauf zurück. Wenn nun auch Teleologie nicht notwendige Bedingung zur Objektivierung subjektiver Vorstellungen sein konnte, so blieb es Kant doch nicht verschlossen, daß man ohne sie den organisierten Naturdingen ratlos gegenüberstand. Offenbar war Zweckmäßigkeit also doch ein Beurteilungsmoment, dem zum mindesten subjektive Dignität zukam, d. h. welches für die Beurteilung oder das Verständnis gewisser Objekte nicht entbehrt werden kann. Der Transzendentallogik obliegt es aber, den Ursprung aller unentbehrlichen Erkenntniselemente aufzuzeigen, und zwar nicht induktiv aus bestimmten sachlichen Daten, sondern deduktiv aus dem reinen Vernunftbegriff einer (menschlichen) Erkenntnis überhaupt, d. h. nicht a posteriori, sondern a priori.

Kants Lösung des Problems der teleologischen Natur-Urteile liegt auf einer sehr hohen Niveaufläche und ist ein schönes Zeugnis seines Genies. Wir sehen hier ab von dem großartigen Griff, mit dem er seine Philosophie der Kunst und des Lebens zusammenfaßte durch den Begriff der Zweckmäßigkeit, dort als Angemessenheit des schönen Dinges zu dem „Spiel unserer Erkenntnisvermögen und Gemütskräfte“, hier als Zweckursache zur Erzeugung desjenigen, das ohne eine solche als unbegreiflicher Zufall vor uns stehen bleibt. Wir beschränken uns hier auf seine Philosophie der Lebenserscheinungen und nannten bereits dasjenige, das man als Leitmotiv der KU. bezeichnen muß, sc.: die Rationalisierung des Zufälligen mittels des Begriffs der Zweckmäßigkeit.

Objektivität und Apodiktizität zu prüfen, wie es für die mathematischen Wissenschaften gilt. Dem Kantschen Zufallsbegriff im Rahmen seiner Naturlogik steht auf dem Leibnizschen Prinzipium rationis sufficientis, welches, als metaphysisch intendiert, als Grundsatz, fordert, daß alles Existierende als (materielle) Belastung eines Elements in einem logisch-deduktiven System auftrifften können. Die von Leibniz ins Auge gefaßte mathesis universalis ist das antezipierte Schema jedes möglichen logisch-deduktiven Systems, indem sogar die Mathematik durch Setzung gewisser Axiome und Definitionen als besonderer Fall auftritt. Irgend etwas ist dann und nur dann erklärt, wenn es durch die Spielregeln jener mathesis universalis durch eine (endliche) Kette von Präsylogismen auf die Voraussetzungen und Definitionen des einschlägigen Erkenntnisbereiches zurückgeführt ist. Die Forderung, daß die Existenz jeder Entität mit ihrem besonderen Sein jederzeit durch eine solche Kette von Präsylogismen erklärt werden könne, ist zwar so, daß ein oberstes Prinzip existiert, aus dem die Existenz aller Entitäten notwendig folgt, bildet den Eckstein der Leibnizschen rationalistischen Metaphysik, aber es ist nicht in der Lage, die Grundgesetze der Natur zu erklären. Kant wendet diesem Satz vom zureichenden Grunde zu Recht in der Methodologischen Vorrede zum zweiten Criticon die Einwände entgegen, daß ein oberstes Prinzip der Gesetzlichkeit eine Renaissance, die bis heute nachwirkt, herbeiführen würde. Die Existenz von irgend etwas läßt zwar nicht ohne weiteres eindeutig die Bestimmung eines Grundes zu, sondern fordert bloß die Existenz eines Grundes überhaupt. Das heißt nach dem Satze vom zureichenden Grunde (hier: dem Prinzip der allgemeinen Gesetzlichkeit) existiert also alles als Implikat irgend eines Implikans. Die Existenz des Implikans aber impliziert, nach den Spielregeln der mathesis universalis, mit (Notwendigkeit) die Existenz des Implikats. Mithin existiert alles notwendig so wie es ist, und kann nicht anders sein. Wenn wir nun bei Kant lesen (KU XXVI, 348 und sonst), daß das Zufällige insofern zufällig ist, als es nicht als notwendig verstanden werden kann, so erhellt hieraus, daß das Zufällige als dasjenige Existierende definiert ist, das dem Satze vom zureichenden Grunde zuwider, auch nicht sein könnte, d. h. aber, nicht als Belastung eines Implikans.

Nach dem Prinzip der allgemeinen Gesetzlichkeit wird freilich jedes Implikat wiederum zum Implikans eines neuen Implikats. Welche Stellen die Realia in dieser Reihe belasten, genauer: wie die Zuordnung dieser Realia zu jenen Realia vollzogen wird, das ist ein Problem, das erst in neuester Zeit klargestellt wurde. Hier ist in erster Linie H. Reichenbach zu nennen.

In der modernen physikalischen Ontologie scheint die Wahrscheinlichkeitsimplikation (die sich grundsätzlich von der Notwendigkeitsimplikation unterscheidet) zu überwiegen. Hierauf gehen wir jedoch nicht ein.

³ So auch VK. 486: „Zufällig im reinen Sinne der Kategorie ist das, dessen contradictorisches Gegenteil möglich ist“.

kats existiert. Hier muß offenbar unterschieden werden zwischen Zufälligkeit im subjektiven und im objektiven Sinne.

Subjektive Zufälligkeit beruht entweder auf Beschränktheit des menschlichen Kennens (Spinoza!) oder auf Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Jene ist durch Kenntniserweiterung zu heben, diese aber kann nicht beseitigt werden. (Wie oft findet sich bei Kant der Zusatz: „für uns Menschen wenigstens!“) Beide bestimmen nichts hinsichtlich der objektiven Zufälligkeit (weder im positiven noch im negativen Verstande). Denn diese bedeutet Zufälligkeit des Realen selber. Die subjektive Zufälligkeit erster Art (Beispiel: meteorologisches Geschehen) gibt Hoffnung, daß sie eines Tages durch eine objektive Notwendigkeit ersetzt werde. Die zweite subjektive Zufälligkeit bestimmt ein Ignorabimus, und ihre Aufhebung kann nur gleichsam provoziert werden durch eine erfinderische Tat der Vernunft, die sich einen hinreichenden Grund des angeblich Zufälligen ausdenkt, ohne seine objektive Realität dartun zu können, also genau so wie das Prinzip der Zweckmäßigkeit durch die teleologische Urteilkraft vorgeführt wird. (Beispiele: Zufälligkeit der persönlichen Veranlagung, der „Schicksale“, des hic-et-nunc des Lebens und Sterbens, e. t. q.) Objektive Zufälligkeit aber läßt sich nicht feststellen wegen der epistemologischen Perspektive, die ihr Zentrum nun einmal im Subjekt hat. Die Leugnung oder Bejahung der Existenz eines objektiv Zufälligen kann also offenbar nur dogmatisch sein. Deshalb ist auch die Leibnizsche rationalistische Metaphysik weder beweisbar noch widerlegbar und durchaus dogmatisch. Über den Begriff des objektiv Zufälligen wäre noch sehr viel zu sagen, auch oder gerade im Zusammenhang mit dem des „möglich“. Wir können aber nicht zu ausführlich werden.

Die hier gegebene Unterscheidung der Zufälligkeit ist jedenfalls ein wesentliches Bestandteil der Kantschen KU., wiewohl sie daselbst nicht explizite formuliert wird. In der Leibnizschen Metaphysik existieren „zufällige“ Realitäten wie gesagt überhaupt nicht (nach dem pr. rat. suff.). In der Kantschen Methodenlehre muß zwar der Rationalisierung der sich als zufällig darbietenden Dinge nachgestrebt werden. Aus dieser Maxime könnte aber kein Schluß gezogen werden, der die Möglichkeit des Zufalls im Leibnizschen Sinne aufhebt. Denn es ist ein Grundsatz des Kantschen Denkens, daß durch bloßes Denken keine metaphysische reale Existenz legitimiert oder aber in Abrede gestellt werden kann. Mit aller Bestimmtheit spricht Kant dies S. 75, KU. o. S. 336 aus: „Dieser Punkt ist sehr wichtig, denn aus ihm folgt, daß aus der unabweichlichen Maxime zur Rationalisierung des Zufälligen schlechterdings kein Schluß auf die metaphysische Existenz eines rationalisierenden Implikans möglich ist. Doch aber mit Bezug auf unser Thema:

auch wenn es notwendig ist, ein (i. c. teleologisches) Prinzip zu formulieren, dessen Postulierung die Zufälligkeit des durch jenes Prinzip betroffenen Dinges aufhebt, so darf daraus nicht ohne weiteres die reale Existenz desjenigen gefolgert werden, das durch das Prinzip gemeint ist. Dazu wäre nämlich der Beweis seiner objektiven Realität erforderlich, dieser Beweis aber ist einem intellectus ectypus nur durch empirische Anschauung möglich. Wird also etwa eine zwecktätig wirkende Ursache als Prinzip zur Rationalisierung des Zufälligen postuliert, so folgt daraus nicht im geringsten die objektive Realität jener Zweckursache, da objektive Realität nach Kant erst durch anschauliche Erfüllung legitimiert ist (allerdings mit der großen Ausnahme des „Faktums der reinen Vernunft“, des kategorischen Imperativs!). Und eine solche Beobachtung ist hier ausgeschlossen, weil das zwecktätige Prinzip unsinnlich ist.

Neben diesem Begriff des absolut Zufälligen als des ohne hinreichenden Grund, d. h. nicht notwendig Existierenden, gibt es aber noch einen zweiten, der neben dem erstgenannten in der KU. herläuft, sc. des relativ Zufälligen als des mehr oder weniger Unwahrscheinlichen. In logischer Absicht ist der zuerst erörterte Zufallsbegriff primär, weil er eindeutig bestimmt ist, und der einzige, der sich deckt mit dem Begriff eines Etwas, dessen Existenz nicht notwendig ist. Das Schlimmste aber ist, daß beide Zufallsbegriffe durchaus disparat sind, d. h. weder impliziert der erste den zweiten, noch umgekehrt. Dadurch werden natürlich die unglaublichsten Verwirrungen gezeitigt.

Der Unwahrscheinlichkeitszufall ist zwar auf den ersten Blick nahe verwandt mit dem oben exponierten Begriff der in einer mangelhaften Kenntnis begründeten subjektiven Zufälligkeit. Trotzdem decken sich die beiden Begriffe nicht. Erstens könnten auch da statistische Gesetze angewandt werden, wo man überhaupt keine eindeutigen Gründe postuliert (wie in der modernen Atomistik); zweitens aber handelt es sich da auch noch um Zufall, wo das Geschehen in Einklang mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung verläuft, und niemand die (unbekannten) hinreichenden Gründe leugnet. Auch von Unbegreiflichkeit im tieferen Sinne ist hier keine Rede. In der Tat: auch da, wo ich die zwar postulierten, aber unbekannten hinreichenden Gründe eines Sachverhaltes nicht angeben kann, da kann ich den Effekt trotzdem mit großer Präzision nach Wahrscheinlichkeitsgesetzen angeben. Letztere aber lassen immer die Möglichkeit der Verwirklichung des konträren Gegenteils (des Unwahrscheinlichen) offen. Dessen Koeffizient kann so klein sein, daß der Sachverhalt unverständlich (nicht unbegreiflich!!) wird. Kommunizieren etwa zwei Gefäße I und II, wo I luftleer ist, so kann man die Größenordnung der Unwahrscheinlichkeit angeben, mit der I, trotz Öffnung des Hahns im Kommunikationsrohr, luftleer bleibt. Die-

ser Koeffizient ist so klein, daß er alle Vorstellungsmöglichkeit transzendiert. Die Realisierung dieser Möglichkeit wäre sodann in der Tat ein vollkommen unverständlicher Zufall, wiewohl ich die logische Möglichkeit ihres hinreichenden Grundes einsehen kann.

Nicht viel anders steht es mit der von Kant in der KU. auch gemeinten Unwahrscheinlichkeit der Koinzidenz so vieler disparater Kausalreihen zur morphologischen und physiologischen Einheit des Organismus. Hier, wo uns nur daran liegt, die verschiedenen in der KU. durcheinander spielenden Zufallsbegriffe reinlich zu scheiden, müssen wir betonen, daß dieser Unwahrscheinlichkeitszufall nichts zu tun hat mit jenem Zufall, der das absolute Fehlen einer hinreichenden Begründung vorgibt. Unwahrscheinlichkeitszufälle gibt es in der Leibnizschen Welt natürlich auch.

Ich zweifle nicht im geringsten daran, daß es vorwiegend die fehlende Einsicht in den hier vorwaltenden Differenzen der durcheinander gehenden Zufallsbegriffe sind, die den schillernden Charakter der KU. in erster Linie mit sich brachte. Noch schlimmer: durch sie sind manche Stellen der KU. unverständlich, welches so viel heißt, daß der vollkommene Widerspruch gleich geheimnisvoll ist für Kluge wie für Toren.

Eine solche Untersuchung nach den Modifikationen des Zufallsbegriffes würde man heutzutage mit einem Modewort als Phänomenologie des Zufalls bezeichnen. Wir nennen es lieber einfach eine Erörterung der verschiedenen Zufallsbegriffe, die von Kant kaum bewußt durch- und nebeneinander in der KU. verwendet wurden, und deren Konfusion gehoben sein muß, soll ein Verständnis des positiven und negativen Gehaltes der KU. und der darin niedergelegten Kantischen Theorie der Lebenserscheinungen überhaupt angebahnt werden können.

Die wichtigste Konsequenz der getroffenen Unterscheidung ist die Einsicht, daß ein Unwahrscheinlichkeitszufall eigentlich nicht zur Rationalisierung befugt ist, in dem Sinne, daß es hier überhaupt an einem hinreichenden Grund fehlen müßte. Im Gegenteil können wir sogar den W.-koeffizienten dieses Grundes angeben.

Zweifelsohne ist deswegen die Tendenz der KU., sc.: die Rationalisierung des Zufälligen bei genauer logischer Analysis einigermassen brüchig. Genau besehen bedürfte es nur da einer Rationalisierung, wo jeder angebbare hinreichende Grund fehlt. Dies aber ist nur der Fall a) da, wo Existenz überhaupt in Frage steht, b) da, wo die Hypothese einer absoluten Freiheit aufgestellt wurde. (Die nichtsinnlich bedingte Kausalität durch Freiheit, sowie Selbstbestimmung der Vernunft, ist keine absolute Freiheit im Sinne von Beziehungslosigkeit relativ zu irgendwelchen existierenden Gründen).

Die Frage nach Existenz überhaupt kann überall gestellt werden, und sie ist nur zu beantworten durch die Idee eines Weltschöpfers. Diese Antwort ist offenbar transzendent und hat als solche keine Bedeutung für die KU., wo auch die transzendente Fragestellung fehlt.

Die relative Zufälligkeit eines sehr unwahrscheinlichen wirklichen Sachverhaltes ist aber nicht sowohl eine stringente Angelegenheit des Begreifens, das dem princ. rat. sufficientis gehorcht, sondern vielmehr eine solche des Verstehens, das sich nicht zufrieden gibt mit sehr kleinen Wahrscheinlichkeitskoeffizienten. Dieses Verstehensbedürfnis liegt in einer anderen Dimension als das reine Begreifen. Man kann ihre Befriedigung auch eine Art des Rationalisieren nennen, insofern die Ratio sowohl beim Zuordnen der empirischen Daten zu antezipierten logische Schemata, als auch beim sinngebenden Erfassen vereinheitlichend tätig ist, aber hier hat diese die Richtung des Sinngebens, der Bedeutungserfassung, also Funktionen, die im ganz abstrakten Begreifen überhaupt nicht auftreten.

Wir können die hier vorwaltenden Spannungen nicht besser charakterisieren als durch den Hinweis darauf, daß eine rein begriffsmäßig operierende Maschine vorgestellt werden kann (gebunden an vorgegebenen „Voraussetzungen“ und Spielregeln, wo bestimmte Zeichen bestimmten Worten zugeordnet sind); daß aber eine sinngebende Maschine ohne weiteres eine *contradictio in terminis* ist.

Merkwürdigerweise tritt dieses Sinnbedürfnis erst bei kleinen W.koeffizienten in Funktion. Der Druckausgleich zwischen den früher genannten Gefäßen, wiewohl im Rahmen der kinetischen Gastheorie auch nur ein wahrscheinlicher Vorgang, weckt überhaupt kein Sinngebungsbedürfnis wach. Die Grenze ist hier offenbar subjektiv und willkürlich. Wiederum ein Grund, weshalb Teleologie für Kant kein konstitutives, d. h. stringent notwendiges Bestimmungsstück der Objekte sein konnte.

Summa summarum: Die Natur ist in ihren organisierten Produkten zwar als Zufallsspiel möglich, d. h. nicht in sich widersprechend. Nichtsdestoweniger ist sie als ein solches absurd, d. h. unsinnig und vor allem dem erkennenden Subjekt nicht faßbar.

Der Übergang vom relativen zum absoluten Zufallsbegriff findet sich sehr deutlich KU. § 64 S. 285/86: „... weil ihm die Zufälligkeit . . . so unendlich groß scheinen würde, daß es ebenso gut wäre (ich kurs.), als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe . . . usw.“

Wenn man sich erst einmal das Auge geschärft hat für die hier notwendigen Begriffsdivergenzen, so ist es nicht mehr schwierig, die in der KU. auftretenden Zufallsklassen sofort zu determinieren. Die formale objektive Zweckmäßigkeit (KU. XXXIV/V) ist, sofern sie begründet ist in „der Größe der Aufgabe, aus gegebenen Wahrnehmungen einer

ebenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen“ (XXXV), entspringt zweifellos einem relativen Zufall (vgl. auch S. XXXIX!). Daß die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden, wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sei, ist, soviel wir einsehen können, zufällig. Man würde sogar irre daran werden, überhaupt den absoluten Zufall in Funktion zu sehen. Doch findet er sich an einer einzigen Stelle: und zwar dort, wo die fehlende Notwendigkeit der besonderen Naturgesetze (im Gegensatz zur in der transzendentalen Analytik auftretenden Notwendigkeit des allgemeinen Prinzips der Gesetzlichkeit) betont wird (XXXI—XXXIII). Soweit ich sehe, ist hier überhaupt die einzige Stelle, wo der Begriff der Wahrscheinlichkeit gar nicht mitspielt, mithin die einzige, wo der absolute Zufall auftritt. Zu seiner Rationalisierung geht Kant denn auch tief in die Metaphysik seiner Epistemologie hinein. „Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie die Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte.“

- Der aufmerksame Leser wird hier sofort einwenden, daß die zweite Hälfte dieser Stelle gar nicht mit der ersten in Einklang steht. In der Tat: wie wir weiter unten noch näher erörtern wollen, sind hier zwei Zufallsbegriffe durcheinander gebracht. Damit der eben zitierte Satz in Ordnung gebracht werde, müßte man die zweite Hälfte lesen als: „~~sonst~~ als ob ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie gegeben hätte“. Die jetzt gestrichene Stelle bezieht sich in der Tat auf die früher genannte „Größe der Aufgabe“. Man muß hier, wie überall, ohne Rücksicht auf historische Würde vorgehen, und auch dann nicht das Haupt verhallen, wenn es gilt, zu unrecht Zusammengeratenes wieder zu trennen.

Hier, und nur hier, wo es sich um die Rationalisierung eines absoluten Zufalls handelt, kann der logische Angelpunkt der „Deduktion“ des Prinzips der Naturzweckmäßigkeit gefunden werden. Überall sonst treten Analogieschlüsse in Funktion, die übrigens aus einem so kräftigen Sinnbedürfnis entspringen können, daß sie nicht weniger Wucht haben wie die primäre Deduktion.

Wie sich das nun alles zum Ganzen webt, werden wir jetzt untersuchen.

III

Damit ein aprioristisches Prinzip zur Rationalisierung des Zufalls aufgestellt werden könne, muß zuerst eine allgemeinste Zufälligkeit aufgedeckt sein, deren Begriff sich bilden läßt aus der bloßen Idee einer Erfahrung überhaupt. Denn nur, wenn der Begriff der Erfahrung selber einen ihn konstituierenden Zufall voraussetzt, kann man ein Prinzip, welches diesen Zufall aufhebt, für alle Erfahrung gültig, mithin a priori nennen (KU. XXX unten). Eine solche allgemeinste Zufälligkeit würde nun in der Tat vorhanden sein, wenn man sich vergegenwärtigt, daß ein objektives Gebilde, begabt mit der Möglichkeit einer unendlichen Vielgestaltigkeit, sc.: die wirkliche Natur, den Bedürfnissen des menschlichen Erkenntnisvermögens angemessen ist, in erster Linie dadurch, daß die grundsätzliche Möglichkeit einer unübersehbaren Fülle von individuellen Typen und Vorgängen nicht verwirklicht wäre zugunsten einer übersichtlichen Hierarchie. Die Forderung einer solchen Hierarchie muß a priori gestellt werden, diesmal aber nicht, wie in der VK., aus logischen, sondern aus psychologisch-anthropologischen Rücksichten. Denn Übersichtlichkeit bleibt unter allen Umständen eine relative Angelegenheit. Ein logisch-deduktives System kann nämlich durch eine beliebige Anzahl von Einzelvoraussetzungen unterbaut sein. Es gibt also keinen logischen Grund zu der gemeinten Hierarchie.¹ Die Realwissenschaften, die einer möglichst einheitlichen Naturordnung zustreben (wie denn auch Newton durch sein Gravitationsprinzip die drei bis dato disparat erscheinenden Keplerschen Gesetze als Besonderungen eines einzigen „aufheben“ konnte), postulieren also a priori die Realität einer solchen Hierarchie, und dadurch allererst die Möglichkeit, durch unermüdliche Forschung immer mehr disparate Gesetze zur Einheit zusammenzufassen. Täten sie das nicht, so würden sie sich überhaupt nicht vom Fleck wagen.²

Die in der VK. erörterte Transzendentalphilosophie bildet ein antezipiertes logisches Schema, zwar so, daß jedes diskursive, ektypische

¹ Die Sätze der Denkökonomie sind in keiner Hinsicht logischer Natur. Sie können nur schlechthin postuliert (und nicht deduziert) werden, oder aber sie bilden nur die Maximen eines psychischen Automatismus, gezeitigt durch die Notwendigkeit des Subjekts, sich zu orientieren ohne an der Last dieser praktischen Aufgabe zugrunde zu gehen.

² Dieses Postulat ist nicht äquivalent mit der Behauptung einer geschlossenen Naturkausalität oder gar eines absoluten Monismus irgendeiner Prägung. Die geschlossene Naturkausalität kann in einige disparate Komplexe aufgespalten werden. Auch dann noch ist die Realisierung eines solchen kleineren Gebietes mit geschlossener Kausalität a priori unwahrscheinlich hinsichtlich seiner Auffassungsmöglichkeit. Sollte das Prinzip der durchgängigen Gesetzlichkeit für die reale Natur konstitutiv sein, so müßte bewiesen werden, daß alles im Raume und in der Zeit Existierende lediglich denkbar sei als ein Gefüge von physikalisch bestimmbaren Wirkungszusammenhängen. Eine solche Arbeitshypothese möge im mikrokosmischen und makrokosmischen Geschehen tauglich sein, insofern es sich um Vorgänge an unorganisierter (unbelebter)

Erkenntnisvermögen nur durch Zusammenhalten dieses Systems mit sinnlichen Anschauungen zu Objektivierungen kommen kann. Leistet die VK., was sie vorgibt, so kann sie grundsätzlich absehen von der Frage, ob es überhaupt eine empirische Natur gibt, da sie sich damit begnügen kann, die notwendigen und hinreichenden Bedingungen ihrer Objektivierung anzugeben, wenn es eine Natur gäbe. In dieses System, so wie Kant es uns in die Hände legte, geht nun zwar das allgemeine Prinzip der Gesetzlichkeit ein, nicht aber, wie aus obigem folgt, die Existenzforderung einer natürlichen Hierarchie der Einzelgesetzlichkeiten, schon deshalb, weil die VK. sich nicht mit Existenz befaßt. Überdies könnte eine solche „Spezifikation der Naturgesetze“ existieren, so tief versteckt, daß sie das Apperzeptionsvermögen des Menschen überstiege — eine Möglichkeit, auf welche Kant in der KU. dauernd Bezug nimmt.

Die KU. wendet sich nun an die reale, existierende Natur. In dieser Natur muß der Forschende, wie gesagt, die Hierarchie voraussetzen (KU. XXXV). Er findet sie auch. Sie ist aber so unwahrscheinlich, daß der Forscher sich nicht begnügen kann mit ihrer bloßen Feststellung. Die bloße Idee einer Natur, die offenbar ihrer Erkenntnis gegenüber gleichgültig ist, und deren Begriff nur die notwendigen Bedingungen ihrer Objektivierung überhaupt immanent sein kann, enthält aber nichts von jener relativen und kontingenten Hierarchie.

Zu dieser allgemeinsten Zufälligkeit, die wirklich die Form (Gestalt) der Natur betrifft, gesellt sich aber noch eine andere, die zwar auch die Natur angeht, aber nicht deren formales Sosein, sondern die notwendige Geltung ihrer besonderen gesetzlichen Beziehungen. — Wenn auch das allgemeine Prinzip der Gesetzlichkeit a priori an die Spitze des ganzen transzendentalen Systems gestellt werden kann (oder muß), so ist dadurch noch keineswegs ausgemacht, daß gerade diese und keine anderen besonderen gesetzlichen Beziehungen in der Natur herrschen (KU. XXVI; besonders XXXV: „Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde, muß er (der Verstand) sich als Gesetze (d. i. als notwendig) denken; weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Notwendigkeit nicht erkennt oder jemals einsehen könnte.“) Trotzdem aber muß also die Apodiktizität dieser besonderen Gesetze mit der gleichen Stringenz behauptet werden können, wie etwa die Geltung der euklidischen Axiome für den em-

Materie handelt. Für die Lebensphänomene entscheidet die Physik nichts, und der Beweis, daß auch hier der physikalische Monismus gelte, steht aus (vgl. weiter unten im Text). Der von Kant rationalisierte Zufall liegt jedenfalls in einer gänzlich verschiedenen Dimension, nämlich der der Realisierung eines bestimmten, unwahrscheinlichen Seinstypus.

pirischen Raum oder die „Analogien“ für die Erfahrung überhaupt. Denn ohne eine solche Apodiktizität würde die Naturwissenschaft zu einer Rhapsodie von Regeln herabsinken, anstatt, wie sie vorgibt, eine Symphonie der Gesetze zu sein. Weil jene besonderen Naturgesetze aber nicht aus dem allgemeinen Prinzip der Gesetzmäßigkeit deduziert werden können, so steht ihre Geltung als eine Zufälligkeit da.

Diese Geltungszufälligkeit liegt offenbar auf einer ganz anderen Niveaufläche wie die erstgenannte, die sich auf die Unwahrscheinlichkeit der Existenz einer, dem beschränkten menschlichen Erkenntnisvermögen angemessenen Natur bezieht. Trotzdem werden beide von Kant dauernd neben- und durcheinander erörtert, zwar in solchem Grade, daß man die ganzen §§ IV und V der Einleitung zur KU. anführen könnte, um diese Verwirrung durch Texte zu belegen. Wir hoffen, zur Genüge gezeigt zu haben, daß es sich in der Tat um gänzlich verschiedene Probleme handelt. Daß ihre Verwirrung leicht übersehen wird (die Architektonik der Einleitung zur KU. ist in diesem Punkte zweifelsohne auch sehr mangelhaft), wird leicht verständlich durch die Tatsache, daß beide Zufälligkeiten sich durch eine einzige regulative Idee (sive metaphysische Hypothese) aufheben lassen, wenn auch die Konvergenz ihrer Auflösungen erst a posteriori festgestellt werden kann. Die einschlägigen Syllogismen sind nämlich etwa nach den beiden nachfolgenden Schematen aufzubauen: sc.

A. Der Wahrscheinlichkeitskoeffizient der Realisierung einer dem menschlichen Erkenntnisvermögen material angemessenen Welt ist so klein, daß der hinreichende Grund ihrer Existenz nur verständlich wäre als ihre Erschaffung durch eine übernatürliche Vernunftursache.

Damit Wissenschaft (und Erfahrung überhaupt) für uns Menschen praktisch möglich sei und nachgestrebt werden können, muß die Welt a priori als dem menschlichen Erkenntnisvermögen angemessen gedacht werden.

Also kann die Welt nur gedacht werden als erschaffen durch eine übernatürliche Vernunftursache.

B. Wenn die besonderen, inhaltlich belasteten, gesetzmäßigen Beziehungen in der Natur, die sich für uns Menschen nicht aus dem allgemeinen, formalen Prinzip der Gesetzmäßigkeit folgern lassen, mit der gleichen Stringenz gelten sollen wie dieses allgemeine Prinzip, so muß die Notwendigkeit jener besonderen Beziehungen in der gleichen Weise verankert sein in einer, sodann eben übernatürlichen und übermenschlichen Vernunft, wie die Geltung des allgemeinen Prinzips in der menschlichen Vernunft.

Damit Wissenschaft (und Erfahrung überhaupt) möglich sei, müssen jene besonderen Beziehungen apodiktisch gelten.

Also kann die Natur mit diesen apodiktischen besonderen gesetzmäßigen Beziehungen nur gedacht werden als bestimmt durch eine übernatürliche, übermenschliche Vernunft, in gleicher Weise wie sie allgemein-formal durch die Organisation des menschlichen Erkenntnisvermögens (der menschlichen, theoretischen Vernunft) bestimmt ist.¹

Beide Syllogismi führen also auf die Idee eines vernünftigen Weltgrundes, mithin, da ein Produkt, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird als Zweck definiert ist (KU. 350), auf die Idee einer Teleologie in der Natur. Aus der Übereinstimmung der Konklusionen ist die in der Einleitung zur KU. besonders augenfällige Vermischung beider Ober- und Untersätze verständlich.

Wenn man die Syllogismi in der hier vorgebrachten Form aufstellt, springen die wesentlichsten Punkte der Kantschen Gedankengänge deutlich hervor. Zu A ist folgendes zu bemerken:

Der Beweis (im formalen Sinne des Wortes) des Obersatzes steht aus, und wird auch von Kant nirgends erbracht. Wenn man genau zusieht, bemerkt man aber, daß der formale Beweis sogar unmöglich ist. Denn der hinreichende Grund, von dem hier die Rede ist, könnte formal auch als noch so unwahrscheinliche, dennoch aber zufällige Konstellation gedacht werden. Hier macht sich der alte Unterschied zwischen Begreifen und Verstehen bemerkbar. Offenbar ist bei Kant gar nicht die Rede vom Begreifen einer so und so gearteten Welt, sondern nur von deren Verstehen. Wäre der im Obersatze ausgedrückte Sachverhalt notwendig, so müßte seine Negation eine Kontradiktion implizieren. Dann und nur dann hätten wir den Obersatz begrifflich bewiesen. Wegen des eingeführten Wahrscheinlichkeitskoeffizienten kann die Negation aber niemals eine Kontradiktion implizieren, welches bekanntlich gerade jede Wahrscheinlichkeitsrelation von einer logischen unterscheidet. Die Rationalisierung, von der hier die Rede ist, bezieht sich also nicht ganz streng auf die formale Logik, sondern vielmehr auf die Eigentümlichkeit des menschlichen Denkens, sehr kleine Wahrscheinlichkeiten zu ersetzen durch teleologische Zusammenhänge. Die Evidenz dieser Substitution entspringt aber offenbar lediglich daraus, daß wir aus unseren eigenen Handlungen wissen, daß und wie äußerst unwahrscheinliche Koinzidenzen durch menschliche Zwecktätigkeit mühelos verständlich werden.

Die vernünftige Weltursache aber, die die dem Erkenntnisvermögen angemessene Form der Natur teleologisch bedingen soll, kann sich aus zwei Gründen nicht über den Rang einer bloßen Idee erheben: erstens

¹ Hier knüpft die Metaphysik der Lehre vom „Subjekt überhaupt“ an.

ist auch die Welt als Ganzes, deren Form ihr Edukt ist, kein Gegenstand der Erfahrung, zweitens aber, weil sie, als unsinnliche (weil „ideale“) Ursache, selber auf jeden Fall übernatürlich, mithin transzendent bleiben würde (cf. KU. 290).

Das erste Argument scheint im Rahmen der Kantschen Philosophie stichhaltig; zum zweiten aber wäre grundsätzlich zu bemerken, daß auch eine echte physikalische Ursache (etwa ein elektromagnetisches Feld) nicht direkt in der Erfahrung vorkommt. Man muß also die Definition hinzusetzen, daß A dann und nur dann eine natürliche Ursache heißt, wenn es im Raume konstruiert werden kann. Dies nun soll in der Tat von jeder vernünftigen Ursache (Zwecktätigkeit) nicht ausgesagt werden können.¹

Der Syllogismus (B) spricht eigentlich für sich. Ob das allgemeine Prinzip der Gesetzmäßigkeit irgendwie bewiesen werden kann, wird bei Kant nicht klar. Seine Selbstevidenz (sagen wir, in moderner Sprache: als notwendige Ordnungsbeziehung, d. h. als *conditio sine qua non* jeder möglichen Ordnung in den Naturerscheinungen) möge unbesehen hingenommen werden. In analoger Weise müßte dann die Stringenz der besonderen Ordnungsbeziehungen, die entschieden zufällig erscheinen (man denke etwa an die Naturkonstanten!) für eine übermenschliche Vernunft einsichtig sein. Wie das zugeht, bleibt natürlich völlig dunkel. Dafür ist aber diese Übervernunft denn auch eine bloße Idee, der man die Kunst nicht abfragen soll. Von grundsätzlicher Wichtigkeit ist aber, daß die hier zugrunde liegende Geltungszufälligkeit, die mit Wahrscheinlichkeitskoeffizienten nichts zu tun hat, in einer ganz anderen Dimension liegt wie die Realisierungszufälligkeit aus dem Syllogismus sub A. Aus der Konfusion dieser beiden Zufallsbegriffe entspringt manche Unklarheit in der KU.

IV

Die sub III erörterten allgemeinsten Zufälligkeiten in der Natur sind also rationalisiert, d. h. auf einen hinreichenden Grund zurückgeführt, indem die *ratio cognoscendi* ihrer Existenz gefunden („gesetzt“) ist in ihrem Begriff (freilich „existiert“ dieser Begriff nur in der Idee einer transzendenten Vernunft). Ein Ding aber, dessen Existenz begründet ist in seinem Begriff, ist von Kant als Zweck definiert (KU. XXVIII und 32). Hierzu vgl. man KU. § 10 passim, und auch KU. S. 344, wo

¹ Wiewohl man im Untersatze von A mit leichter Mühe auch die banal empirische Feststellung der Existenz einer solchen dem menschlichen Erkenntnisvermögen material angemessenen Welt hätte hineinbringen können (Kant läßt sie gelegentlich auch eine Rolle spielen) beschränken wir uns auf die mehr transzendente Fassung der Sachlage. Anstatt also zu sagen: die unendlich unwahrscheinliche dem menschlichen Erkenntnisvermögen angemessene Welt liegt als Faktum vor; — formulierten wir: „Damit Erfahrung überhaupt möglich sei“.

Zweckmäßigkeit, ganz und gar in Einklang mit unserer Analyse, von Kant die Gesetzmäßigkeit des Zufälligen genannt wird.

Wird jetzt klar, was es heißt, das Zufällige durch Teleologie zu rationalisieren, so müssen wir noch einiges sagen zu diesem merkwürdigen Übergang vom Zufall zur Zweckmäßigkeit überhaupt.

Das nicht nur von uns als zweckmäßig Betrachtete, sondern das sozusagen an-sich-Zweckmäßige, kennen wir lediglich als dasjenige, welches von uns selbst durch unsere eigne Zwecktätigkeit gezeitigt wurde. Hier und nur hier verstehen wir, wie Zweck definiert werden kann als die begriffliche (vorstellungsmäßige!) Ursache eines Dinges.

Wären wir selbst nicht zwecktätige Vernunftwesen, so könnte uns gar nicht der Gedanke kommen, in der Vorstellung eines Dinges die teleologische Begründung seiner Existenz zu suchen. Von hier aus gesehen sind alle nichtmenschlichen Zweckursachen freilich Analogien, oder, wenn man will, abgeleitete Funktionen dieser menschlichen, primären Zwecktätigkeit. Im Gegensatz zu zahllosen Behauptungen mancher mit einer Teleosophie belasteten Denker, müssen wir nachdrücklich darauf hinweisen, daß die Einführung nicht-menschlicher Zweckursachen keineswegs kurzerhand als „Anthropomorphismen“ verschrien und abgetan werden kann. Solange man sich nur nicht ausläßt über die Wirkungsweise solcher nicht-menschlichen Zweckursachen, kann man ohne philosophische Gewissensbisse den Begriff einer Naturteleologie verwenden, mangels eines besseren Begriffs, der den vorliegenden Sachverhalt zum Ausdruck bringen könnte. Das reichlich undurchsichtige Wort „Ganzheitskausalität“ ist nicht halb so einleuchtend wie das der schlichten Zwecktätigkeit, das von uns Menschen nun einmal so deutlich verstanden wird, weil wir selbst zwecktätige Wesen sind. Soweit wir sehen, ist die von anderen (vor allem Driesch) eingeführte Kategorie der Ganzheit nicht exakt definiert, es sei denn durch lauter negative Prädikate, also eigentlich nur als konträrer Gegensatz zum Begriff der Summe (Totalität, Kumulation u. dgl.). — Ich insistiere nicht auf diesen Punkt, und namentlich in der Gestalttheorie kann der Begriff der Ganzheit (im Gegensatz zu dem der Summe) gute Dienste leisten. Ich habe auch nichts dagegen, wenn man bei logischen Zergliederungen gewisser Naturvorgänge das Negativum der Ganzheitskausalität oder der ganzmachenden Kausalität einführt (im Gegensatz zu der „gewöhnlichen“ summenhaften Kausalität). Positives wird aber erst geleistet durch Einführung der Zwecktätigkeit als des einzigen uns bekannten Typus ganzheitlicher Wirkungszusammenhänge.

KU. § 77 S. 349 heißt es auch: „Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist . . . ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen.“ In der Tat:

physikalisch können wir uns nur summenhafte Kausalität vorstellen. Und der ganze mathematische Schematismus der Physik ist von solchen summenhaften, d. h. arithmetischen Beziehungen unterbaut. Unmittelbar anschließend an den eben zitierten Passus führt Kant aber aus, daß und wie wir ein nicht summenhaft Gezeitigtes uns nur als ein zwecktätig Gewirktes vorstellen können, und nennt das Kind hier also beim rechten Namen.

V

Von hier aus ist Kants Theorie der Lebenserscheinungen unschwer darzustellen.

Freilich muß man akzeptieren, daß jenes Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit in der Tat ein „apriorisches“ ist. Für Kant gilt fortan, daß man an der Hand des durch seine „transzendente Deduktion“ legitimierten teleologischen Prinzips auch andere Objekte, wo die Hierarchie der Naturgesetze ein unbegreiflicher Zufall ist, rationalisieren darf, indem man also jene Zufälligkeit auf eine Zweckmäßigkeit reduziert. Denn das Erkennen kann sich, entweder geleitet vom princ. rationis sufficientis, oder aus dem weiter oben erörterten Sinnbedürfnis, auch in diesen Fällen nicht zufrieden geben.

Offenbar bietet sich eine solche zufällige Hierarchie als besonders prägnanter Fall dar in dem Naturobjekte, das wir Organismus nennen, wo zahllose, allem Anschein nach vollkommen disparate Kausalreihen in einer wunderbaren Einheit von Form und Funktion vereinigt sind. Auch hier muß also eine vernünftige Ursache, kurz: ein zwecktätiges Agens als ratio cognoscendi jener Hierarchie postuliert werden. Auch hier aber ist ein solcher Telismus nicht konstitutiv (d. h. objektbildendes Moment), welches schon hieraus hervorgeht, daß ein übermenschliches, trotzdem aber diskursives Erkenntnisvermögen (KU. 338) vielleicht bis zum Prinzip dieser realen Spezifikation der Naturgesetze durchdringen könnte.

Der Wahrscheinlichkeitskoeffizient, nach dem diese, allem Anschein nach disparaten Kausalreihen, zur Einheit des Organismus zusammenwirken, ist freilich so äußerst klein, da sich „die Natur, als bloßer Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Prinzip zu stoßen“ (KU. 269), daß „man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt auch nur zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werden“ (KU. 338).

Nun gibt es aber eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem, was man, an der Hand einer noch so großen Wahrscheinlichkeit, „dreist sagen kann“, und einer Behauptung, die durch reine Vernunft, d. h. aber:

logisch-deduktiv, als notwendig legitimiert ist. Das hat Kant so scharf gesehen wie irgendeiner: „Wahrscheinlichkeiten fallen . . . ganz weg, wo es auf Urteile der reinen Vernunft ankommt“ (338).

Dadurch hat Kant zur gleichen Zeit den schwachen Punkt seines Wahrscheinlichkeitsvitalismus angegeben. Denn sollte es der Biologie einmal gelungen sein, auf rein logischem Wege die von Kant in den Vordergrund gerückte Unwahrscheinlichkeit in eine Unmöglichkeit zu transformieren, so wird dem Kantschen subjektivistischen¹ Gebilde der Boden entzogen. Denn in diesem Falle würde nicht die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern gewisse unabstreifbare Qualitäten des gegebenen Objekts dem Newton des Grashalms a posteriori das Lebenslicht ausblasen.

Was nun die Frage dieser stringenten Unmöglichkeit betrifft, darf man den sachlichen Grundlagen der Kantschen Position keineswegs viel Gewicht beilegen. Denn was soll man sagen von einem biologischen Theoretiker, dem eine Made noch dadurch entsteht, daß aus der Materie „die Elemente durch Fäulnis in Freiheit gesetzt werden“ (KU. 356/57) und dem die Zellulartheorie, Mikrobiologie, Histologie, exakte Physiologie, e tutti quanti terra incognita waren — kurz: dem die Lebenserscheinungen noch zusammenfielen mit einer groben Morphologie und populären Physiologie. Die heutigen Fachwissenschaftler, die sich gedrängt fühlen, einen teleomechanischen Parallelismus zu verteidigen auf Grund der jetzt bekannten Tatsachen, müssen sich doch jedenfalls auf befugtere Autoritäten berufen als auf die Kantische.

Bezeichnend sind auch die nachfolgenden Stellen: Im § 66 S. 295/96 sagt Kant: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts ist in ihm umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.“ Einen so rigorosen Pantelismus im Organismus möchten wir auf Grund der Tatsachen nicht gerne auf unsere Rechnung nehmen. — § 65 S. 291 heißt es, daß in einem Organismus . . . „jeder Teil . . . durch alle übrigen da ist“. Der Teil ist: . . . „ein die anderen Teile (folglich jeder den anderen wechselseitig) hervorbringendes Organ“. Man braucht nur an das Verhältnis zwischen „Keimbahn“ und „Soma“ zu erinnern, und jener Kantsche Satz (der in seiner sachlichen Betrachtung der Organismen eine bedeutende Rolle spielt) wird zum offenkundigen Unsinn. Wenn es aber um die zentralen sachlichen Ansichten Kants so bestellt ist, da hat es wohl wenig Sinn, seine spezielleren Meinungen hinsichtlich der Lebewesen näher zu betrachten.

¹ Im „organisierten Naturprodukt“ ist nicht die Notwendigkeit der daselbst einzeln mitspielenden Naturgesetze kontingent, sondern ihr funktionales Zusammentreffen hic et nunc. Die Einstellung ist hier somit nicht allgemein erkenntnisanalytisch, sondern gerichtet auf die konkrete Apperzeption eines bestimmten Naturdinges.

Kants Zeitalter war eben in biologicis noch sehr rückständig. Wenn nun diese historische Position unseres Philosophen bereits zur Vorsicht mahnt, um so strenger müssen wir zusehen, wenn man behauptet, Kant hätte irgendwo die Unmöglichkeit der Unmöglichkeit, d. h. aber: die Notwendigkeit des Lebensmechanismus erwiesen.

Dieser Punkt würde ganz besondere Aufmerksamkeit erfordern. Weil nun aber probatio incumbit affirmanti, so müßte der Behauptende hier aus der ohnehin schon recht abstrusen Kategorienlehre und den heiklen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ den Beweis seiner These aufbauen.

Wir können uns aber eine solche mühsame Untersuchung um so mehr getrost ersparen, weil aus mehr als einer Stelle der KU. deutlich hervorgeht, daß Kant eine solche Lehre niemals in dem Sinn hatte.

Beachten wir nur den Passus von S. 338. Hier erwidert Kant denjenigen, die einen Panmechanismus als eine Unmöglichkeit qualifizieren: „... das wäre wiederum zu vermessen geurteilt, denn woher wollen wir das wissen?“ Wäre Kant ein so dogmatischer Panmechanist gewesen, wie spätere sich auf Kant stützende Denker es vorgaben, so hätte er gewiß nicht verfehlt, an einer so entscheidenden Stelle das Kind beim rechten Namen zu nennen. Ihm zeigt sich der Panmechanismus deutlich als eine Sachfrage, und keineswegs als eine solche, die sich von vornherein aus erkenntnisanalytischen Gründen dogmatisch erledigen ließe. Denn als Kant seine dritte Kritik verfaßte, verfügte er bereits über seinen vollständigen transzendentalen Apparat, und wenn aus seiner Transzendentalphilosophie der Panmechanismus zwangsläufig hervorgegangen wäre, so hätte er einen Satz wie den eben angeführten niemals produzieren können.

Ganz etwas anderes ist natürlich die aus der KU. sich unzweideutig ergebende Lehre Kants, daß die Naturwissenschaft den Organismus ausschließlich auf exaktem Wege zu untersuchen habe. Diese methodologische¹ These, die auch zweifelsohne den Eckstein zu den „Metaphysischen Anfangsgründen“ bildet (jede Wissenschaft ist nur insofern „eigentliche“ Wissenschaft, als sie more geometrico betrieben wird), ich wiederhole, diese These braucht nicht auf so grundsätzlichen Widerstand zu stoßen wie ein metaphysisch (also nicht-methodologisch) intendierter Panmechanismus.

VI

Wie wir feststellen konnten, sind Kants Argumente gegen die dogmatische Behauptung einer konstitutiven Naturteleologie auf zwei Gründe zurückzuführen:

¹ Vgl. besonders KU. S. 362/3 und § 80 S. 266/7.

I. die sachliche Unwahrscheinlichkeit, die zwar einen bloßen Mechanismus ad absurdum führt, ihrerseits aber himmelweit verschieden ist von logischer Stringenz;

II. die Unmöglichkeit, eine zwecktätige, immaterielle („ideale“, KU. 290), mithin unsinnliche Ursache je zu beobachten und daher die Unmöglichkeit jemals die objektive Realität des Begriffs eines „Naturzwecks“ darzutun.

Diese Argumente gegen eine dogmatische Naturteleologie dürfen aber, wie gleichfalls weiter oben ausgeführt, niemals ausgelegt werden als Argumente für die Unmöglichkeit einer metaphysisch berechtigten Naturteleologie, da sie nur hervorheben sollen, daß das Prinzip einer Naturteleologie für uns Menschen immer subjektiv fundiert sein muß, welches aber nichts vorentscheidet, weder für die Gültigkeit noch für die Ungültigkeit eines solchen Prinzips für anders organisierte Vernunftswesen (KU. 337). In der Tat darf die historische Autorität der Kritik der teleologischen Urteilskraft niemals weder von den Vertretern des sog. Mechanismus noch des Vitalismus ins Treffen geführt werden. Das wäre ihren Absichten genau entgegen. Denn die KU. geht nun einmal darauf hinaus darzutun: daß wir nicht wissen, ob Naturteleologie „bloß ein Vernünftelnder und objektiv leerer (conceptus ratiocinans), oder ein Vernunftsbegriff, ein Erkenntnis gründender, von der Vernunft bestätigter (conceptus ratiocinatus) sei“ (KU. 330).

Mit der „Deduktion“ des Prinzips der formalen Zweckmäßigkeit und der Exposition der Notwendigkeit, dieses Prinzip überall da anzuwenden, wo es gilt sonst unverständliche Zufallsgebilde (organisierte Naturprodukte) zu rationalisieren, und schließlich mit dem erkenntnisanalytischen Nachweis, daß der letzten Anwendung keine objektive, sondern bloß subjektive Dignität zukommt, könnte die Angelegenheit der Theorie der Lebenserscheinungen als erledigt betrachtet werden. Allein: es lohnt sich, unsere Auseinandersetzungen an einigen kniffligen, viel umstrittenen Stellen der KU. zu erproben. Wir wählen dazu die §§ 64—66. — Freilich bietet auch der § 77, wo Kant tief in die Metaphysik der Ganzheit hineinkommt, viel Stoff zu heiklen Kommentaren. Wir müssen uns aber beschränken, und der § 77 könnte nur in eine sehr umfangreiche Arbeit abgehandelt werden. Überdies sind wir der Meinung, daß die dort vorgetragene Lehre der intuitiven Erkenntnis, des synthetisch Allgemeinen und des intellectus archetypus für die moderne Naturphilosophie nicht so wichtig ist wie die konkreteren Ausführungen der §§ 64—66.

VII

Der Anfang des § 64 scheint die denkbar schönste Bestätigung unserer Auffassung von Kants Theorie der Lebenserscheinungen. Freilich: wer auf logische Strenge Wert legt, wird auch hier noch enttäuscht.

„Um einzusehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich ist, . . . dazu wird erfordert: daß seine Form nicht nach bloßen Naturgesetzen möglich sei, . . .“ (KU. 284). Daß diese Unmöglichkeit keine rein logische ist, geht hervor aus dem Nachfolgenden: „Diese Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen . . . ist selbst ein Grund, die Kausalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); . . .“ Denn damit wir nicht im Ungewissen bleiben, daß die diesbezügliche Zufälligkeit in der Tat nur eine sehr große Unwahrscheinlichkeit ist, beruft Kant sich daselbst als Beispiel auf ein im Sande gezeichnetes reguläres Sechseck in einem unbewohnt scheinenden Lande. Wir betonten bereits, daß eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit grundsätzlich verschieden ist von einer logischen Unmöglichkeit, so daß wir nur den Schluß ziehen können, daß es sich hier, wie sonst, bloß um psychologische Vorstellungsunmöglichkeit handelt; vollkommen in Einklang mit unseren obigen Erörterungen.

Von hieran geht Kant aber einen merkwürdigen Weg, der nur wenig Berührungspunkte mit dem unsrigen zu haben scheint. Es scheint gewagt, daß wir trotzdem vorgeben Kants Theorie der Lebenserscheinungen geschildert zu haben, wo wir hier doch selber behaupten, Kants Ausführungen decken sich fürderhin nicht mehr oder nur sehr mangelhaft mit den unsrigen. Die *casus positio* ist aber so, daß nach unserem Dafürhalten Kant sich hier überall so ungeschickt ausdrückt, indem er immer wieder den Schein erweckt, als wäre das nicht ohne weiteres auf bekannte exakte Naturgesetze Zurückführbare oder das äußerst Unwahrscheinliche ein für allemal nicht-mechanistisch bestimmt, während es doch nur heißen soll, daß wir in der sog. unbelebten Natur solche merkwürdigen Konkretisierungen und ihre Aporien überhaupt nicht kennen. Der Schluß von § 66 beweist, daß das *punctum saliens* hier nicht so sehr in den gesetzmäßigen Relationen, sondern im *hic-et-nunc* liegt. Gewiß heißt es im § 64, KU. 287, daß der Wachstumsvorgang „von jeder anderen Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden“ ist. Bezieht man hier das Wörtchen „anderen“ auf „Größenzunahme nach mechanischen Gesetzen“, so ist auch durch eine solche knifflige Stelle nur behauptet, daß das Wachstum ein mechanischer Vorgang *sui generis* ist. Woher sollten Kant auch die sachlichen Kenntnisse des Gegenbeweises zu Gebote stehen? — Am Schlusse des § 66 heißt es aber ganz klar: „Doch muß die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modifiziert, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurteilt werden . . .“ Das *hic-et-nunc*, modern gesagt: die raumzeitliche Lokalisation der biologischen Prozesse ist dasjenige, wo der

blinde Zufall nicht ausreicht, — welches auch ein sachlich mangelhaft unterrichteter Kant mit Vehemenz behaupten konnte.

Wir können natürlich nicht daran denken hier einen vollständigen Kommentar zur Kritik der teleologischen Urteilskraft zu schreiben. Gerade aber die jetzt zur Diskussion gestellten Paragraphen genügen dazu, den Wegen . . . und Irrwegen des Werkes auf die Spur zu kommen.

Weil es gilt, die in der Biologie einheimischen teleologischen Urteile zu legitimieren, hätte Kant durch den Nachweis der notwendigen Rationalisierung des Zufälligen durch den Begriff der Zweckmäßigkeit in der Tat erreicht, was er sich zur Aufgabe stellte. Denn niemand bestreitet, daß die wiederholte Erzeugung, Regulation und Adaption des Lebewesens, als reine Koinzidenz disparater Kausalreihen, unendlich unwahrscheinlich und im überzeugenden Sinne des Wortes psychologisch unvorstellbar ist. Damit wäre die teleologische Beurteilung des Lebewesens legitimiert. Denn die erst von der späteren Biologie aufgestellte Frage, ob etwa eine physisch-chemische oder aber eine gestalttheoretische Deutung der Lebenserscheinungen angängig wäre: überhaupt, ob denn alle Möglichkeiten des physikalischen Erklärens erschöpft und ad absurdum¹ geführt seien, wird von Kant nirgends streng formuliert, geschweige denn auch nur einigermaßen hinreichend beantwortet. Seine und seiner Zeitgenossen Sachkenntnisse hätten dazu auch überall gefehlt. — Es bliebe also dabei, daß das im höchsten Grade zufällige Lebewesen nur teleologisch beurteilt werden könne, und Kant entzieht sich der Einsicht nicht, daß die hierzu notwendige Zwecktätigkeit als ein übernatürlicher Faktor bezeichnet werden muß, wenn nämlich, wie nun einmal vorausgesetzt, Natur definiert ist als eine objektive Realität, legitimiert durch sinnlich anschauliche Erfahrung einerseits und deren Subsumption unter die Kategorien und ihre Derivate anderseits. Durch Einführung einer objektiv realen Zwecktätigkeit in der in doppelter Hinsicht² a priori bestimmten Natur würde in der Tat das Gebiet des objektiv Realen auseinandergerissen, welches für Kant ganz unmöglich war, da es ihm doch darum zu tun war die einheitliche objektive Realität der sensiblen Welt den Ansprüchen einer überschwenglichen Metaphysik gegenüber durch Einschränkung auf das im Raume Konstruierbare, des Mannigfaltigen der sinnlichen Erfahrung zu sichern und dieser dadurch ihre Anwendungsmöglichkeit zu nehmen. — Sein Nachweis der bloß subjektiven Realität der teleologischen Natururteile hätte ihm genug sein können, und es müßte ihm einerlei sein, wie das Subjekt diesen Faden weiterspinn, da er doch die Realität des Objekts nicht berührt. Ob es sich die Lebensvorgänge so

¹ Man vgl. hierzu A. Bertalanffy: Kritische Theorie der Formbildung 1928, wo eine gute kritische Durchmusterung der modernen einschlägigen Theorien gegeben wird.

² Nämlich: durch die reine Anschauung und die Kategorien.

vorstellt, als ob sie durch eine unsinnliche Zwecktätigkeit kontrolliert, gelenkt und ad hoc bestimmt werden, hätte doch alles keine epistemologischen Folgen, solange nur der Nachweis der bloß subjektiven Realität dieser „Hirngespinnste“ gewährleistet ist. — Hiergegenüber stünde sodann freilich die doch wohl objektivreale Teleologie überall da, wo wir Menschen uns selber als *auctores intellectuales* der erzeugten Gebilde kennen. (Bewegungen der Schachfiguren auf dem Schachbrett; die Erzeugung eines Manuskripts, die Pflichthandlungen!). In bezug auf diesen Punkt geht Kant dennoch mit Gleichmut zur Tagesordnung über. Die logische Möglichkeit eines *commercium animae et corporis* wird von Kant nicht zurückgewiesen. Es führt aber aus der Natur hinaus (KU. 293) und würde den Rahmen einer Naturordnungslehre sprengen. Für Ethik¹ und Anthropologie soll das angehen! Für eine theoretische Biologie als Naturwissenschaft freilich nicht, wohl verstanden solange ihre Teleologie bloß auf unvorstellbarer Unwahrscheinlichkeit beruht! Denn: *praeter necessitatem (logicam!) principia non multiplicanda*.

Für das im Sande gezeichnete Sechseck sieht Kant freilich keine Schwierigkeiten, da es vom Menschen herstammen soll (*vestigium hominis video*) und so als Produkt der Kunst angesehen wird (KU. 286). — (Über die Aporien einer Kausalreihe, die von der schaffenden, menschlichen Vernunft zum geformten Erzeugnis reicht, geht Kant auch hier mit fatalem Leichtsinn hinweg.) — Anders aber urteilt er über das organisierte Naturding als „Naturzweck“. Insofern dieses Ding zur Natur gehört, soll seine Ätiologie auch gänzlich in der Natur liegen. Freilich ist Natur nur phänomenon. Und, wie es KU. 375 heißt: „Alles, was wir als zu dieser Natur (phänomenon) gehörig und als Produkt derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichtsdestoweniger in Kraft, weil ohne diese Art von Kausalität organisierte Wesen . . . doch keine Naturprodukte sein würden.“ Anstatt hieraus den Schluß zu ziehen, daß der Organismus sodann vielleicht nicht in seine Natur als phänomenon hineinpaßt, verwendet Kant all seine Mühe darauf ein Kriterium dafür zu suchen, daß der Organismus nicht als Produkt der „Kunst“, sondern als Produkt der Natur betrachtet werden muß. Man kann sich hier nicht zufrieden geben mit einem Negativum, indem man sagt, daß Produkte der Kunst überall auf Menschen als ihre Schöpfer hinweisen, und also, wo die Menschen fehlen, ein Zweckprodukt der Natur vorliegen muß. Denn es gibt doch auch solche (etwa ein Eisberg), die nicht teleologisch zu beurteilen sind. In den *consensus omnium* als Organismen anerkannten Naturprodukten muß also noch ein posi-

¹ Kausalität durch Freiheit!!

tives Kriterium liegen, und, weil es sich doch um einen Naturzweck handeln soll, ein solches Kriterium, daß die in solchen zweckmäßigen Gebilden vorwaltenden Beziehungen der Teile zum Ganzen deutlich hervortreten läßt. Kant läßt sich hier entgegen seiner üblichen Art und Weise merkwürdig zögernd aus: „Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst . . . Ursache und Wirkung ist.“ Dieser Ausdruck ist reichlich abstrus. Er wird erläutert durch die Beispiele eines Baumes, der sich selbst erstens als Gattung erzeugt (indem er andere ähnliche Bäume hervorbringt), zweitens sich selber als Individuum (indem er Wachstum und Assimilation zeigt), und drittens, indem nach Kant ein jeder Teil jeden anderen hervorbringen soll. Es lohnt sich nicht auf die sachlichen Ungenauigkeiten, die hier und sonst vorwalten, einzugehen, denn daß Kant in biologics nicht besser orientiert war als die noch ziemlich rückständige Wissenschaft seines Zeitalters, bedeutet nichts für den logischen Gehalt seiner Lehre. Auch heutzutage sucht man noch immer nach Kriterien, die belebte Naturdinge eindeutig von unbelebten unterscheiden. Ob Kant in dieser schwierigen Frage mit mehr oder weniger Geschick vorging, ist unwesentlich. Allenfalls hat er ein offenes Auge für die „wundersamen“ Eigenschaften der organisierten Materie, und es ist auch bemerkenswert, daß an dieser Stelle der Aporetiker ständig kämpft mit dem Systematiker, indem jener auf Schritt und Tritt behauptet, der bloße Naturmechanismus könne derartiges niemals zustande bringen, wogegen denn dieser sofort eingreift, und, dem transzendentalen System zuliebe, den Naturmechanismus immer wieder als objektives Prinzip für alles das verantwortlich machen will, was er nach der natürlichen Einsicht nicht vollbringen kann.

Wie es nun möglich ist, daß ein Naturding von sich selbst Ursache und Wirkung zugleich sein könne, wird im § 65 näher ausgeführt. Es ist aber vollkommen unmöglich einzusehen, wie Kant zugleich behaupten kann, daß das Ding als konkretes Naturobjekt (S. 293) in sich bildende Kraft besitzt . . . „welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann“, . . . oder aber, wie es „die Materie, die er zu sich hinzusetzt, vorher zu spezifisch eigentümlicher Qualität verarbeitet, welche der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann.“ (KU. 287), . . . oder gar, daß „die Autokratie der Materie in Erzeugungen, welche von unserem Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ein Wort ohne Bedeutung ist“ (KU. 372), usw., — wenn Kant trotzdem daran festhält, daß jenes Naturding objektiv nur nach den Gesetzen des Naturmechanismus „möglich“ ist. Die hierdurch entstandene Antinomie wird von Kant bekanntlich nach der alten Schablone dadurch gelöst, daß der Naturmechanismus lediglich das Phänomenon der Natur betrifft, ohne irgend etwas auszumachen „über

ein bestimmtes Erkenntnis des intelligiblen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besonderen Gesetzen Grund angegeben werden könne.“ (KU. 367.)

Der Knoten entsteht eigentlich erst dadurch, daß auch der Naturmechanismus als angeblich objektive Realität, kraft der subjektivistischen Einstellung der transzendentalen Deduktion der Kategorien, eigentlich doch im Subjekt wurzelt, und deswegen der grundlegende Unterschied zwischen konstitutivem Naturmechanismus und regulativer Naturteleologie in tiefsten Schichten der ganzen Erkenntnislehre auf unüberwindliche Widerstände stoßen mußte. Die weiter oben angeführten Stellen — leicht mit vielen anderen zu ergänzen, wo Kant klipp und klar die Unzulänglichkeit des blinden Naturmechanismus ausspricht in bezug auf mehrere Lebenserscheinungen — muß man, soll nicht das ganze in der KU. errichtete Gebäude zubruche gehen, notwendig als elliptische Wendungen deuten, niedergeschrieben mit der *reservatio mentalis*, daß alle diese „Unmöglichkeiten“ nur bedingt sind durch die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, das nicht bis zur „Spezifikation“ der mechanistischen Naturgesetze zur Form und Einheit des Lebewesens durchdringen kann (wiewohl es auch nicht beweisen kann, daß eine solche tiefer versteckte Spezifikation nicht existiert!) (vgl. vor allem KU. 337/38.)

Wie Kant nun aber (KU. 290) schreiben kann: „Zu einem Dinge als Naturzweck wird nun erstlich erfordert, daß die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind“, das ist wiederum nur verständlich, wenn man das hier verwendete „möglich“ cum grano salis nicht als logische sondern als psychologische (vorstellungsmäßige) Möglichkeit auffaßt. — Und weil man beim Lebewesen doch etwas Konkretes vor sich hat, so hat man die Physiologie des Organismus unmittelbar zur Hand, damit man feststellen kann, daß, nach Kant, „die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind, zwar so, daß . . .“ die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme; nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstprodukt —, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt.“ (KU. 291.) — Auf das Letzte kommt es offenbar an. Sobald erhärtet werden kann, daß eine eben genannte Spezifikation der Naturgesetze zur Einheit des Organismus nicht existiert, modern gefaßt: sobald die Unmöglichkeit des Naturmechanismus in biologicis dargetan ist, muß die regulative (heuristische, reflexive) Teleologie der Natur sich sofort in eine objektive verwandeln,

muß die *ratio cognoscendi* zur *ratio essendi* werden. Solange dies nicht der Fall ist (und für Kant handelt es sich überall um eine Zufälligkeit, freilich so unendlich groß, daß es ebenso gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe, KU. 286), deswegen kann die vom Menschen hineininterpretierte Teleologie ganz unbeschränkt fortschreiten, und, nachdem sie einmal auf den Plan gebracht ist, soll man, nach Kant, sogar zur Aufgabe haben, alles „Organisierte“ nach dieser Regel zu betrachten, weil sonst „bei der Vermischung ungleichartiger Prinzipien gar keine sichere Regel der Beurteilung übrigbleiben würde.“ (KU. 297.) — Man kann diesen rigorosen Finalismus getrost hinnehmen, insofern es sich doch nur um subjektivistische Interpretationen handelt. Demgegenüber würde einer konstitutiven Teleologie obliegen, die objektive Realität ihrer Urteile darzutun, welches ihr manchmal sauer werden müßte, sogar wenn sie nicht weiter als bis zur Aufdeckung von Ganzheitskausalität vordringen will, welche zu beweisen, wenn überhaupt, nur in wenigen prägnanten Fällen gelingen will. (Bekanntlich erhält man konstitutive Teleologie allererst durch metaphysische Belastung der an sich noch als reine Ordnungssetzung existierenden Ganzheitskausalität.)

Im obigen versuchten wir die für eine einheitliche Interpretation der KU. sehr heiklen Stellen der Kantischen Theorie der Lebenserscheinungen so zu deuten, daß der von uns aufgezeigte logische Faden nicht reißt. Etwas guten Willen des Lesers der KU. muß man dabei voraussetzen, denn, wie so manchmal, kommt man absolut nicht mehr durch, wenn man vereinzelte Sätze für sich betrachtet, und ihr Sinn, abgelöst vom Kontext des Ganzen, für sich reden läßt. Die Befugnis zu einer solchen freien Interpretation entnehmen wir aber der Vorrede zur Vernunftkritik, wo es heißt: „Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhang gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verläßt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind.“

Und der ganze vorliegende Aufsatz versucht eine solche „Idee des Ganzen“, cs.: das Prinzip der Rationalisierung des unwahrscheinlich Zufälligen mittels des Prinzips der Zweckmäßigkeit, zu erhärten, und auch da noch durchzuführen, wo der direkte Wortlaut des Textes jene Idee, und gar den Aufbau des ganzen Werkes, gefährdet.

VIII

Man kann nicht genug betonen, daß alle einschlägigen Kantischen Gedankengänge (wie übrigens auch die des modernen Vitalismus) sich

nicht orientieren an den formalen, funktionalen Beziehungen zwischen den Sachverhalten, die zusammen eine bestimmte Kausalreihe konstituieren, sondern ruhen auf der besonders brennenden Frage nach dem materialen Zusammentreffen *hic et nunc* solcher (disparaten) Kausalreihen zur konkreten Einheit des Organismus. Auch wenn man die restlose Auflösung der einzelnen Kausalreihen in rein physikalische Beziehungen als heuristisches Prinzip vorgibt (und mangels eines stringenten Gegenbeweises ist es methodologisch empfehlenswert diese sowohl von Kant als auch von der modernen Naturwissenschaft mit aller Energie verfochtene *Maxime* als methodologisch normativ zu akzeptieren), so wäre man dadurch dem eigentlichen Zufallsproblem nicht auch nur um eine Haaresbreite näher gerückt. Der Zufall setzt erst da an, wo solche Reihen konkret koinzidieren. Lange nach Kant, und auch jetzt noch, versucht man eine Lösung herbeizuführen, indem man alle formativen Momente des Lebewesens in der chemischen Struktur des originären Eiweißmoleküls determiniert denkt. Die mathematische Möglichkeit, durch Permutation der etwa zwanzig Komponenten des Eiweißmoleküls nicht nur jede Spezies, sondern gar jedes gewesene existierende und noch mögliche Individuum mit einem eigenen Eiweißmolekül zu versehen, ist unbedingt zuzugeben. Wie eine solche chemische Maschine aber die raumzeitlichen Lokalisationen der Morphogenesen, und gar die unendlich verwickelte harmonische Genese und Funktion der zeitlebens augenscheinlich fast souveränen Fermente, Hormone etc. bestimmen soll, zwar so, daß sie nicht wiederum von ohngefähr, sondern zum Wohle des Lebewesens zusammenwirken, das wäre ein größeres Wunder, als man dem nicht ganz befangenen Geiste des Fachwissenschaftlers zu glauben zumuten kann. Ganz abgesehen von den empirischen Gegeninstanzen, die nicht nur von Driesch in seiner „Philosophie des Organischen“ eingehend erörtert wurden, sondern auch neuerdings von einem antivitalistischen Denker wie Bertalanffy (Kritische Theorie der Formbildung, 1928, S. 131, 136 ff. und 186 f.) vorgebracht sind. Es ist hier nicht der Ort auf diese Probleme näher einzugehen. Nur ist es wesentlich, daß das angeblich „Schillernde“ der Kantschen Kritik der teleologischen Urteilstkraft genau darauf beruht, daß jede Wahrscheinlichkeitsimplikation, sei es auch mit noch so kleinem Koeffizienten, die Realisierung der unwahrscheinlichen Möglichkeit zuläßt, und daß der Begriff des Zufalls überhaupt nur definiert ist über die reale Koinzidenz *hic et nunc* bestimmter disparater Kausalreihen. Daß der Neovitalismus, zu Recht oder zu Unrecht, diesen Zufall ausschließt und ihn ersetzt durch eine übergeordnete, unsinnliche „Entelechie“, unterscheidet ihn zwar aufs schärfste von der Kantschen Wahrscheinlichkeitsteleologie, aber indem auch er die Realisierung des konkreten *hic-et-nunc* zum Gegenstand der Analysis nimmt, kann auch er nicht

recht wohl in Konflikt geraten mit der nach physikalischen Methoden forschenden ätiologischen Wissenschaft, insofern diese sich befaßt mit den generellen Beziehungen, die ganz allgemein in den physiologischen Vorgängen vorwalten. Der kritische Vitalismus läßt sich nicht ein mit voreiligen Entscheidungen über die grundsätzliche Möglichkeit, diese einzelnen Kausalreihen physikalisch zu bestimmen oder nicht, auch wenn er auf Grund anderweitig gewonnener Einsichten an einer solchen physikalischen Auflösung Zweifel hegt. Nur in Sachen der Morphogenese kollidiert er mit dem dogmatischen Mechanismus. Hier aber handelt es sich um eine Sachfrage, die zugunsten einer der beiden Schulen entschieden werden kann. Der Mechanismus ist hier schon von vornherein im Nachteil, da er sich hier frei machen muß von seiner sonst überall zulässigen Maxime, sich nicht um das einmalig Konkrete zu kümmern, und nur auf die generellen Relationen zu achten.

Man muß es Kant hoch anrechnen, daß er bei seinen erkenntnis-analytischen Untersuchungen der Lebenserscheinungen das zentrale Problem nicht als eine Methodologie der physiologischen Forschung definierte, sondern als ein solches, das die konkrete Realisierung des hic-et-nunc gegebenen „organisierten Naturprodukts“ betrifft. Es ist gewiß nicht leicht diese beiden vollkommen verschiedenen Problembezirke reinlich zu scheiden, und wir behaupten nicht, daß nicht auch in der KU. mitunter eine Konfusion stattfindet. Nichtsdestoweniger muß diese Unterscheidung als Leitfaden zum Verständnis von Kants in der KU. niedergelegten Theorie der Lebenserscheinungen festgehalten werden.

IX

Man wird uns vorwerfen, daß wir bei der Exposition der Kantschen Theorie der Lebenserscheinungen der Urteilskraft (U.K.) noch keinerlei Aufmerksamkeit schenkten, wiewohl das einschlägige Werk doch den Namen Kritik der Urteilskraft trägt. Dies hat seinen Grund darin, daß nach unserem Dafürhalten die ganze Lehre der Urteilskraft, ihrer verschiedenen Gestalten und Funktionen, für das richtige Verständnis des Kerns der Kantschen Gedankengänge entbehrlich ist, und nur als scholastisches Beiwerk ohne wesentliche Bedeutung betrachtet werden muß. In der Tat versuchten wir oben die ganze biologische Lehre Kants so zu reproduzieren, daß dabei auch mit moderneren Ausdrucksweisen und Denkungsarten etwas herauskommt, das diskutabel und verständlich ist. Gerade bei Kant, wo Altes und Neues in so sonderbarer Mischung vorhanden ist, darf man sich nicht krampfhaft an historischen Zutaten klammern, wenn es gilt den wertvollen Kern herauszuschälen.

So könnten wir eigentlich hier unsere Betrachtungen schließen. Wir wollen aber, dem historischen Gewande der klassisch gewordenen KU.

zu Ehren, die Urteilskraft unter die Lupe nehmen, um zu versuchen, ob von hieraus noch neue Gesichtspunkte zu gewinnen sind.

Kant definiert die UK. (KU. XXVI) explizite als das Vermögen, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren.

Die Subsumption eines logisch bestimmten Dinges unter eine bestimmte Klasse ist eine formallogische Angelegenheit, die sich aus den Bestimmungen der betreffenden Klasse und des betreffenden Dinges eindeutig entscheiden läßt¹. Da aber Kant in der VK. (2. Aufl. S. 172, Anm.) Mangel an Urteilskraft als Dummheit bezeichnet, so erhellt hieraus unzweideutig, daß es sich hierbei nicht um eine logische sondern um eine psychologische Funktion handelt. Denn in der formalen Logik kommt die Kategorie der Dummheit überhaupt nicht vor.² Im Gegensatz zur KU. heißt es denn auch in der VK. (171): Urteilskraft (ist) das Vermögen unter Regeln zu subsumieren, d. i. zu unterscheiden (ich curs.), ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht. Diese ganze Stelle aus der VK. (171/4) deckt sich schon deshalb nicht mit den Parallelstellen der KU., weil hier klipp und klar von einer gegebenen Regel die Rede ist, wo gegenüber in der KU. die Urteilskraft geteilt wird in eine bestimmende, wo die Regel (das Allgemeine) gegeben und das Besondere bestimmt wird, und eine reflektierende, wo das Besondere gegeben, und das Allgemeine (die Regel?) gesucht und bestimmt wird. Das steht also in direktem Widerspruch mit der UK. aus der VK., die nur unter gegebene Regeln subsumieren soll. Zwar ist hier nur von der transzendentalen UK. die Rede, und diese ist allemal, auch für die KU., bestimmend. Aber es wäre dann allenfalls unzulässig an dieser Stelle der VK. einfach eine Definition der Urteilskraft zu geben.

In der VK. sagt Kant es so deutlich als nur irgend möglich, daß die UK. mit der allgemeinen, d. h. formalen Logik, nichts zu tun habe. Und in dem merkwürdigen Abschnitt der VK.: Vom logischen Gebrauch der Vernunft (S. 359 f.) heißt es, daß ich zwar die major-Regel durch den Verstand denke, demgegenüber aber „ein Erkenntnis“ vermittelt der UK. unter die Bedingung der minor subsumiere, während dann schließlich die Vernunft die conclusio für ihre Rechnung nimmt. Man mag

¹ Zum mindesten die pr. contradictionis exclusae und exclusi tertii sind als Sumptionsmaximen zu deuten, nl.:

$$x \in \Delta \rightarrow \{ (x \in K) \vee (x \in \bar{K}) \} = \text{pr. excl. tert. } \Delta = \text{Menge aller Dinge} \\ V = \text{entweder, oder}$$

$$x \in \Delta \rightarrow \{ (x \in K) \wedge (x \in \bar{K}) \} = \text{pr. contr. excl.}$$

² Wenn auch die formale Logik den Strukturen von Subsumptionssystemen nachgehen kann (Klassenkalkül!), so muß sie doch überall ausgehen von bereits vollzogenen Subsumtionen, d. h. von wohlbestimmten Mengen. Die Subsumption selber, als Aktus, liegt vor den Untersuchungen der formalen Logik, und muß gerade deswegen der UK. überwiesen werden.

nun über diese Aufspaltung der „Gemütskräfte“ oder Erkenntnisvermögen denken wie man will: daß die Subsumption eines „Erkenntnisses“ unter die minor keine formallogische Operation sein kann, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß in diesem Zusammenhang ein „Erkenntnis“ nicht notwendig ein begriffliches Etwas ist, sondern auch eine anschauliche oder unanschauliche Vorstellung sein kann. (Als Vorstellung muß man bei Kant dasjenige verstehen, was bei Driesch allgemein „Bewußtgehabtes“ heißt, also das nicht weiter Definierbare, welches bei anderen Denkern auch als konkrete Bewußtseinsinhalte bezeichnet wird.) Die UK. vollzieht in der Tat einen Zuordnungsprozeß einer Vorstellung unter einen verstandesmäßig definierten Zusammenhang (ein antizipiertes Schema). Logisch operieren kann man nur mit logischen Gebilden. Damit ich aber erwarten kann, daß etwa anschaulich gegebene Erkenntnisse von solchen logischen Gebilden (sei es auch asymptotisch annähernd) richtig getroffen werden, muß ich allererst den (prälogischen) Zuordnungsprozeß vollzogen haben. Das „Gemüt“, welches die an und für sich „blinden“ Vorstellungen erleuchten will, sucht passende Zuordnungen. Nach Kant ist es in Ansehung gewisser a priori antizipierter Schemata (Analogien der Erfahrung, Antizipationen, Axiome, Postulate des empirischen Denkens) in seinen Zuordnungen nicht frei, sondern gebunden an eine solche Zuordnung als *conditio sine qua non* der Objektivierung überhaupt. Man mag damit einverstanden sein oder nicht: so und nur so wird endgültig klar, daß diese objektbildende, sog. transzendente UK. überall bestimmend ist, d. h. daß ihr überall die Regeln, unter die sie das ihr gegebene Besondere zu subsumieren hat, anderweitig vorgeschrieben sind (sc.: aus der Organisation des menschlichen Erkenntnisvermögens, das seinerseits teils durch die reine Anschauung, teils durch formale Urteilstypen¹ prädeterminiert ist).

Man kann sich die Sachlage auch folgendermaßen vergegenwärtigen:

in abstracto:

$$\begin{array}{lcl} \text{major:} & & \varphi(x) \rightarrow \psi(x) \\ \text{minor: } a) & = & (\varphi(x)) \quad) = (\quad . = . \text{ ist zuzuordnen} \\ \text{conclusio: } a & \xrightarrow{\quad} & \psi(x) \end{array}$$

in concreto:

(Major). Wenn eine Veränderung stattfindet, so existiert eine Ursache, mit der sie nach einer Regel verbunden ist.

(Minor). Die Vorstellung (das „Erkenntnis“) des Niveau-Unterschiedes der Quecksilbersäule im Barometer zu verschiedenen Zeitpunkten t_0 und t_1 ist dem Begriff des Stattfindens einer Veränderung zuzuordnen.

¹ Vgl. die Urteilstafel, UK. 95.

(Conclusio). Der Niveau-Unterschied der Quecksilbersäule im Barometer n_0 — n_1 impliziert die Existenz eines Etwas (Ursache), mit der er nach einer Regel verbunden ist.

Die in der minor vollzogene Zuordnung kann sehr verwickelt sein, so daß Fehler stattfinden. Auch kann ich die Möglichkeit einer Zuordnung überhaupt übersehen (vgl. den klinischen Blick des Arztes, der geringfügige Vorstellungen den „Wenn“-Komponenten bekannter medizinischer Regeln zuordnen soll).

In der obigen Formel des Syllogismus erscheint ein Zuordnungszeichen \Rightarrow (, das für gewöhnlich als Identitätszeichen = geschrieben wird. Wäre das Identitätszeichen = am Platze, so wäre die ganze UK. überflüssig, denn die Identität ist nichts als die rein logische Eigenschaft der nirgends gehemmten Substitutionsfähigkeit in den logischen Operationen, welches schon Leibniz scharf gesehen hat. Wie dem auch sei, wenn es darauf ankommt, die psychologische Funktion der UK. (und sie hat keine andere, wie wir weiter oben feststellen konnten) zu symbolisieren, so muß das \Rightarrow (-Zeichen heran. Für die logische Verwertung dieses psychologischen Prozesses der UK. mag dann das =-Zeichen verwendet werden, damit überhaupt die conclusio herauskomme, denn aus der bloßen Zuordnung von a zu $\varphi(x)$ folgt noch lange nicht die Erlaubnis mit a zu operieren, als ob da $\varphi(x)$ stünde. In der Tat also erweist sich die Funktion der UK., namentlich an der Hand der Stelle aus der VK. S. 359f., genau besehen als eine recht komplizierte, allenfalls nicht als eine solche, die sich direkt als logische Funktion bezeichnen läßt.

Damit überhaupt die durch die UK. vollzogenen Zuordnungen im Erkenntnisprozeß legitimiert werden können, bedarf es eben einer Koordinatentransformation, die sich am besten so ausdrücken läßt, daß erst die Verifikation entscheidet, ob der Übergang von \Rightarrow (= zu = berechtigt war.

Das Wichtigste von alledem ist aber, daß die UK. genau diejenige „Gemütskraft“ ist, die für die subjektive Handhabung des pr. rationis sufficientis verantwortlich ist. D. h. es ist die UK. und nur die UK., die fortwährend danach trachtet, die an und für sich blinden Vorstellungen im „Gemüte“ passenden logischen Gebilden des Verstandes so zuzuordnen, daß ein System der Erkenntnis daraus wird.¹ Wissen wir aus der VK., daß die blinden Vorstellungen kraft der Organisation des menschlichen Erkenntnisvermögens überall den Kategorien und ihren

¹ Wenn auch die UK. keine logische Angelegenheit ist, so gehört sie doch genau so zur Transzendentalphilosophie wie etwa die produktive Einbildungskraft (cf. VK 152), weil auch die UK. dienlich ist, die Möglichkeit der Erkenntnis a priori zu erklären; und jeder weiß, wie die sehr Transzendentalphilosophie von psychologischen Elementen durchsetzt ist.

Derivaten zugeordnet werden müssen, so lehrt uns die KU., daß damit das Spiel der Gemütskräfte noch lange nicht zu Ende ist.

So sehen wir genau ein, daß und wie der UK. die Zufälligkeiten in der Natur zu rationalisieren obliegt. Sie sucht, dem pr. rat. suff. zuzuliebe, auch da noch passende logische Gebilde, denen sie die disparaten Vorstellungen (hier schon höherer Stufe, nämlich Kausalreihen und dergl.!) so zuordnen kann, damit alles sich zum Ganzen webe, sc. zum Ganzen einer durchrationalisierten Erkenntnis, wo sie jene weder vom Verstande noch aus der Empirie herholen kann.

Von hier aus kann man auch verstehen, wie Kant dazu kommt in der KU. zu behaupten, die Urteilskraft gebe sich selbst das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur als Gesetz (XXVII). Die UK. sucht nämlich nach einem Prinzip, unter welches sie die disparaten Erkenntnisse der anscheinend von ohngefähr zusammentreffenden Kausalreihen subsumieren kann, oder unter welches sie die besonderen Naturgesetze derart subsumieren kann, daß ihre Notwendigkeit herauskommt. Das Erste findet statt bei der Erkenntnis des konkreten, sog. organisierten Naturdinges, das zweite bei der Betrachtung der in der Natur anzunehmenden besonderen gesetzmäßigen Beziehungen. Ein solches Prinzip findet die UK. aber in der Anschauung nirgends objektiviert (hierzu besonders KU. § 74, S. 330). Sie kann denn auch ihre objektive Realität nicht dartun, welches aber der Unumgänglichkeit („Notwendigkeit“) des Prinzips nicht schadet. Deshalb gibt die UK. es sich selbst, d. h. sie postuliert die Existenz des in der minor behaupteten Sachverhaltes (vgl. oben die Syllogismen A und B sub III), und schafft sich selbst die Obersätze (Prinzipien) herbei, die es ermöglichen, die postulierten Sachverhalte zu erklären, d. h. auf einen hinreichenden Grund zurückzuführen. Der Ausdruck, daß die UK. sich selbst das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur als Gesetz gibt, bleibt nichtsdestoweniger nicht sehr glücklich. Weiter oben führten wir aus, daß der in den Obersätzen der beiden sub III gegebenen Syllogismen ausgesprochene teleologische Zusammenhang nicht auf rein logischem Wege erhärtet werden kann. Ich vermute, daß deswegen die UK. in Funktion treten muß, damit die Evidenz dieses Zusammenhanges herauskommt, kann aber wegen der unklaren Fassung der einschlägigen Stellen aus der KU. über diesen Punkt zu keiner bestimmten Konklusion kommen. Überhaupt gibt es in der KU. noch manche kniffligen Stellen, besonders da, wo die Urteilskraft zur Sprache kommt. Diese scheint mir aber nicht wichtig genug, daß man sich abquälen müßte, alle diesbezüglichen Rätsel zu klären.

X

Nur ganz flüchtig haben wir sub IX die Funktion der UK. und ihre Rolle in Kants Theorie der Lebenserscheinungen skizziert. Das punctum saliens bei alledem ist, daß hier ein menschliches Gemütsvermögen in Funktion tritt, das im Rahmen der von Kant mit größter Spitzfindigkeit und Scharfsinn dargestellten Lehre der Gemütskräfte seinen Platz hat, und allenfalls soviel für die bloß subjektivistische Natur aller Teleologie beweisen kann, daß aus dem Funktionieren bloß menschlicher Gemütskräfte noch keine objektive Existenz der hierdurch im Gemüt gezeitigten Gebildegefolgt werden kann. Wenn man einmal auf dem Standpunkt steht, daß die Urteilskraft bei jeder konkreten (materialen) Belastung eines an und für sich natürlich abstrakten (formalen) Syllogismus in Funktion tritt (VK. 361), so mag man die nämliche Urteilskraft überall da in Funktion gesetzt denken, wo es sich darum handelt, konkrete Erkenntnisse zu rationalisieren. Daß aber Zufälligkeiten nur als konkrete Sachverhalte denkbar sind, geht schon daraus hervor, daß es, wie wir weiter oben sahen (sub II), in rein abstrakten, d. h. logisch deduktiven Systemen Zufall überhaupt nicht geben kann.

Die bestimmende UK. subsumiert die konkreten Erkenntnisse (Vorstellungen) unter a priori gegebenen Regeln.

Die reflektierende UK. hat bereits von der bestimmenden (transzendentalen) UK. objektiv bestimmte Konkreta zur Verfügung, oder geht allenfalls aus von der Idee einer Natur überhaupt, die schon durch die angeblich apriorischen Bedingungen ihrer Möglichkeit bestimmt ist.

Die reflektierende UK. kann sozusagen hemmungslos funktionieren, und ad hoc ihr zumutende Prinzipien ersinnen. Sie tritt etwa bei jeder Systematik in Funktion, und auch oder gerade hier wird es ihr gelegentlich sauer, die objektive Realität ihrer Prinzipien darzutun. Man denke etwa an die durch die komparative Anatomie geschaffene sog. natürliche zoologische Systematik, deren genetische Realität nicht gänzlich einwandfrei sein dürfte, oder, noch prägnanter, an die Linnésche botanische Systematik und ihre sehr fragwürdige genetische objektive Realität. Wie sehr der Erkenntnisprozeß überhaupt durchsetzt ist von solchen subjektivistischen Produkten einer UK., der es obliegt, Konkreta gewissen antizipierten, etwa metrischen Schematen zuzuordnen, geht besonders klar hervor aus Reichenbachs „Philosophie der Raum-Zeitlehre“ (1928), und wer ein Organ dafür hat, kann die von Kant mit einer scholastisch gefärbten Vorliebe in den Vordergrund gerückte Urteilskraft als zuordnende Gemütskraft *sui generis* an gar vielen Stellen in Wissenschaft und natürlicher Erfahrung erblicken. Hier, wie so oft, hat Kant wiederum ein tiefes Problem gesehen, und auf seine Weise mit der Instinktsicherheit des Genies gelöst, leider in

einem so verwickelten Gewande, daß dem an moderne Exaktheit gewöhnten Leser dabei oft der Atem ausgeht.

Dieser Aufsatz ist ein Versuch, den Kern der Kantschen Gedankengänge in eine solche Form zu transformieren, daß er mit modern eingestellten Denkungsarten zusammenklingen kann, welches in der weitläufigen, sich öfters wiederholenden, einigermaßen durcheinanderwürfelten originalen Fassung der Kritik der Urteilskraft nur sehr schwer möglich ist.

DAS PROBLEM DES SATZES VOM AUSGESCHLOSSENEN DRITTEN

Von Professor Dr. Paul Hofmann, Berlin.

Die folgenden Bemerkungen wollen zu jener Problematik des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten Stellung nehmen, die von dem Begründer der intuitionistischen Mengenlehre L. E. J. Brouwer aufgeworfen worden ist und mit der die logischen Grundlagen der Mathematik zum Teil überhaupt in Frage gestellt zu sein scheinen.

Nach Brouwer ist der logische Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten nichts anderes als ein in langer Tradition festgehaltener Denkfehler. Das zeigt sich daran, daß dieser Grundsatz — wieder nach Brouwers Meinung — unanwendbar wird, sobald er auf unendliche Bereiche bezogen werden soll. So ist z. B. der Satz „In der Reihe der natürlichen Zahlen gibt es oder gibt es nicht eine Zahl mit der Eigenschaft E“ unstatthaft, solange nicht entweder eine Zahl mit der Eigenschaft E aufgewiesen werden kann, oder aus dem Gesetz der Konstruktion der Zahlenreihe bewiesen wird, entweder daß eine Zahl mit der Eigenschaft E vorkommen muß oder daß sie unmöglich ist. Neben diesen beiden dem Aufweis oder Beweis zugänglichen Fällen soll es nämlich stets noch die dritte Möglichkeit geben, daß die Eigenschaft zwar durch das Gesetz der Konstruktion nicht gefordert oder ausgeschlossen sei, aber in dem jeder aufweisbaren Erfahrung gegenüber verbleibenden Rest des unendlichen Inbegriffes (gleichsam empirisch-zufällig, wie ich sagen würde) vorkomme.

Um uns über die Bedeutung dieser These Brouwers für die logisch-mathematische Problemlage klar zu werden und ihre Berechtigung oder Nichtberechtigung zu erkennen, ist es notwendig, sehr weit auszuholen, um zunächst das Wesen der mathematischen Wissenschaft und ihrer Gegenstände, den Sinn der Gegenständlichkeit jener Gegenstände, noch tiefer greifend aber den Sinn des Bestimmens von Gegenständen überhaupt einer Untersuchung zu unterziehen. Sodann aber und in engem Zusammenhang damit wird es notwendig, den Sinn des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten selbst — die spezifische Weise nämlich, in der Gegenstände durch seine Anwendung bestimmt werden — zu untersuchen.

I. Der Sinn der Mathematik und das „transzendente Prinzip“.

Mathematik nimmt als Wissenschaft eine eigentümliche Zwischenstellung ein zwischen den Sachwissenschaften oder, was dasselbe ist,

Einzelwissenschaften und der Philosophie als der Wissenschaft von Sinn. Sie beschäftigt sich nämlich zwar nicht mit „Gegenständen“, wie die Sachwissenschaften es tun, aber auch nicht mit dem Nichtgegenständlichen: dem Sinn als solchem,¹ sie untersucht vielmehr die sinnhaften Bestimmungen möglicher Gegenstände. Das heißt: die Mathematik betrachtet grundsätzlich gar nicht diejenigen Gegenstände, auf welche ihre Bestimmungsmethoden angewandt werden können; sie konstruiert vielmehr aus Sinnmomenten erlebensmöglichen Bestimmens Methoden oder Begriffe, durch die mögliche, d. i. denkbare Gegenstände überhaupt bestimmt werden können. Die Figuren der Geometrie, die Zahl, der Mengenbegriff, die Funktionsbegriffe der Analysis — diese sogenannten „Gegenstände“ der Mathematik — bedeuten nichts anderes als eben solche aus Sinnmomenten konstruierte Begriffe, durch die mögliche Gegenstände (einer denkbaren Welt) bestimmt werden können. Genauer: sie sind symbolische Darstellungen, Festlegungen dieser Begriffe. Die Frage nach der (faktischen) Existenz dieser durch jene Sinnmomente bestimmbareren Gegenstände bleibt für die Mathematik gleichgültig, der allgemeine Gedanke dagegen, daß die jenen Begriffen entsprechenden Gegenstände möglich (erlebensmöglich) sind, d. i. daß sie „als“ Gegenstände müssen gedacht werden können, kann aus der Mathematik nicht ausgeschlossen werden, er gehört notwendig zu ihrem Sinne.

So hat Kant tief gesehen, als er die Mathematik die Wissenschaft von der Konstruktion der Begriffe nannte. Denn unter „Begriffen“ verstehen wir Denkereignisse, in denen ein (wissend bestimmender) Sinn „lebt“; durch solchen Sinn sind Gegenstände erlebend bestimmbar; seine eigene Sinnhaftigkeit wird dagegen gerade dadurch definiert, daß er, als Sinn — als bestimmend anwendbare Modifikation des ich-sagenden Erlebens überhaupt² — verstanden, in keiner Vergegenständlichung „ohne Rest“ erfaßbar wird. Dieser Sinn (von Begriffen) nun, der auf mögliche Gegenstände bestimmend beziehbar ist, wird in der Tat „konstruiert“: er wird aus Sinnmomenten in selbst sinnhaften Verbindungsverfahren („synthetisch“) aufgebaut. Oder man kann doch sagen: die seelischen Ereignisse (des Bestimmens möglicher Gegenstände) und die Symbole, in denen uns der (seinem Sosein nach selbst unfafßbare) Sinn (irgendeines ich-haften Bestimmens, und — noch tiefer gesehen — der des Erlebens überhaupt) „ausdrücklich“ wird, werden konstruiert.

Die Mathematik konstruiert nun diese Begriffe a priori, d. h. un-

¹ Über das spezifisch Subjektive, Ichhafte, also Nichtgegenständliche von Sinn finden sich nähere Erörterungen in meiner Schrift: „Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit“, Berlin (Pan-Verlag) 1929.

² Siehe hierzu „Das Verstehen . . .“ § 3 ff.

abhängig von dem etwaigen Gegebensein entsprechender Gegenstände — und sie konstruiert die Darstellungen, mit denen sie faktisch arbeitet, natürlich unter den anthropologischen „Bedingungen der Anschauung“, sei es der äußeren Wahrnehmung (Raum), sei es nur der (sogenannten „inneren“) Wahrnehmung eigener Seelenereignisse (Zeit). Kant irrte aber darin, daß er gerade den anschaulichen Charakter dieser den Sinn lediglich zur (anschaulichen) Darstellung bringenden Konstruktionen und sogar die anthropologisch-zufälligen Eigentümlichkeiten unseres menschlichen Anschauens möglicher Gegenstände, Momente also, welche selbst (in der Eigenart ihres Soseins) aus dem reinen Sinn des Erlebens überhaupt,¹ dem der Gegenständlichkeit oder aus dem des Bestimmens möglicher Gegenstände nicht ableitbar sind (über die sich deshalb auch die nichteuklidische Geometrie und die mathematischen Begriffe der Relativitätstheorie mit Recht hinwegsetzen) — Kant irrte darin, daß er diese Anschaulichkeit für die Mathematik als wesentlich ansah. Der anschauliche Charakter der konstruierenden Erlebnisse als der Sinn-anwendenden und zugleich Sinn-ausdrückenden Symbole gehört in der Tat nur zu dem Gegenständlichen, das wir in dieser Konstruktion setzen, nämlich eben zu den seelischen Ereignissen, in denen der Sinn lebt, und damit zu den Symbolen (Sinn-Bildern), mit Hilfe deren die seelischen Ereignisse fixiert und übertragbar gemacht werden.

Eine Fixierung durch anschauliche Symbole überhaupt ist allerdings keineswegs entbehrlich. Denn durch sie werden jene ihrem eigentlichen Sinne nach nichtgegenständlichen Sinnkonstruktionen erst geeignet, „Gegenstände“ der mathematischen Forschung zu sein: derart, daß an ihnen die mathematischen Operationen eindeutig vorgenommen werden können. Denn das Verfahren der Mathematik beruht gerade darauf, daß der im Erleben lebendige Sinn, obwohl er im Verhältnis zu dem (möglichen) Gegenstand, den er bestimmt, nicht-gegenständlich ist, doch selbst wieder „vergegenständlicht“ werden kann; das aber geschieht dadurch, daß die Erlebnisse, in denen er lebt und angewandt wird, zu Gegenständen einer „inneren“ Betrachtung gemacht werden.

In dieser Betrachtung werden die Gedanken, in denen wir Gegenstände bestimmen, indem wir ihre Eigenschaften gleichsam nennen, ihrerseits „seelische Ereignisse“ für uns, d. h. gegenständlich. Der reine Sinn jenes Bestimmens gehört zwar nicht im eigentlichen Sinne, gehört nicht als „Eigenschaft“ zu diesen Ereignissen, sondern wird ihnen nur „eingelegt“ von dem (seinerseits relativ nicht-gegenständlichen) Erleben²

¹ Jeder besondere Sinn, der in irgendeinem Bestimmen möglicher Gegenstände zur Anwendung gebracht wird, ist letztlich eine Modifikation des Sinnes Erleben-überhaupt, dessen allgemeinere Struktur sein besonderes Sosein möglich macht.

² D. h. dem im Verhältnis zu jenen „erlebten“ Bestimmens-Ereignissen relativ „er-

her, für das diese seelischen Ereignisse Gegenstände („innerer Wahrnehmung“) sind und das sie (in dieser inneren Wahrnehmung) als Gegenstände bestimmt; aber jedesmal, wenn wir diese Ereignisse uns vor Augen stellen, lebt „derselbe“ Sinn des Bestimmens wieder so in uns auf, wie er dieses seelische Ereignis einmal „beseelte“, und, wenn wir das so beseelbare oder beseelte Erlebnis assoziativ an Symbole ketten,¹ so erweisen uns diese den gleichen Dienst. Der Rückgang vom Gegenstand auf das Erlebnis des Bestimmens und die Kettung der letzteren an Symbole macht darum den an sich selbst unfassbaren Sinn festhaltbar und wiederholbar.

Wenn wir z. B. die Drei-Eigenschaft einer gegenständlichen Menge in dem seelischen Ereignis des Dreizählens, also in drei Akten des (+ 1) Sagens bestimmen, so binden wir dieses Ereignis und damit mittelbar seinen Sinn an das Zahlsymbol.² Solche Symbole sind also „Sinn-Bilder“: Bilder eines sinnhaft bestimmenden Erlebens von möglichen Gegenständen oder gegenständlichen Beschaffenheiten (welches Erleben seinerseits nicht als Gegenstand innerer Wahrnehmung aktuell „da zu sein“, sondern nur als erlebensmöglich „gespürt“ zu sein braucht): So sind die Zahlen Symbole des Erlebens von allen denjenigen Beschaffenheiten, welche (in irgendeinem Sinne) „meßbar“ sind. Die Zahlen sind jedoch wohlverstanden selbst keine Gegenstände, jedenfalls nicht in demselben Sinne wie jene durch die Zahlen zu bestimmenden (möglichen) Gegenstände; denn in dem möglichen Bestimmen von Gegenständen funktionieren sie nicht als Gegenstände, sondern als Ausdrucksmittel des bestimmenden Erlebens: sie stehen auf der „subjektiven“, auf der Sinn-Seite dieser Bestimmerserlebnisse.

Die Sinnverhältnisse liegen hier jedoch nicht immer ganz so einfach. Nicht immer entspricht das Symbol, in dem der Sinn des Erlebens ausgedrückt werden soll, der Ausdruck also, dem auszudrückenden Sinne auf eine adäquate Weise. So verhält es sich z. B. im Falle eines Dezimalbruches wie des nach $\sqrt{2}$ zu entwickelnden. Das gegenständlich aufweisbare Symbol drückt hier niemals denjenigen Sinn adäquat aus, der in ihm eigentlich zur Darstellung gebracht werden soll. Dieser Sinn würde nämlich seinen vollständigen Ausdruck nur in einem vollendeten unendlichen Dezimalbruche finden; solche unendlichen Konstruktionen können aber symbolisch nicht durch ein Zeichen adäquat ausgedrückt werden, sondern erst durch das endlose Immer-wieder-Hinschreiben neuer Ziffern, durch eine Symbolisierung also, die nur als Ergebnis einer „endlos werdenden“ Darstellung des Sinnes $\sqrt{2}$ denkbar sein würde.

lebenden“ Erleben. Vgl. meine Schrift: Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft? (Ergänzungsheft 64 der Kant-Studien, Berlin (Pan-Verlag) 1929, S. 18 und 44 f.)

¹ Als nächstliegende Symbole bieten sich uns dabei die Vorstellungen eben der Gegenstände dar, die in den betreffenden Erlebnissen bestimmt werden. (Über die Notwendigkeit spezifisch seelische Gegenstände durch Bezugnahme auf das in ihnen erlebte „äußerlich“ Gegenständliche zu beschreiben, vgl. meine Arbeit: Das religiöse Erlebnis [Philos. Vorträge der Kant-Ges. Nr. 28, Berlin (Pan-Verlag) 1925, S. 32 Anm. 2] und das dort herangezogene Zitat nach Dilthey.)

² Dem in der vorangehenden Fußnote Gesagten entspricht es dabei, daß als „Symbol“ des die Drei-Eigenschaft bestimmenden Sinn-Erlebnisses drei Punkte, Striche oder dergleichen gewählt zu werden pflegen.

Dieses „endlose Werden“ der Darstellung ist natürlich noch viel weniger ein Gegenstand, als die anschaulich darstellbaren Zahlen (die Ziffern-Symbole) selber es sind. Sein Gedanke ist nur ein Ausdruck für ein selbst wieder sinnhaftes Gesetz, nach welchem zahllose „Gegenstände“ (möglicher Anschauung) hergestellt werden können: die immer länger werdenden Brüche. Und dieses Gesetz gehört selbst als Teilmoment oder als Mittel ausdrücklich machender Darstellung zu dem Sinngesetz des Bestimmens möglicher Gegenstände, dem die eigentliche mathematische Betrachtung gilt.

Weder sind nun jene sich in der Zeit ereignenden Akte faktischen Zählens noch die Symbole, in denen sie fixiert werden, das, was die Mathematik erforscht. Ihr geht es um den Sinn des zählenden Konstruierens (zu dem außer dem Sinn des $[+ 1]$ -Aktes auch der des Zusammenfassens der Einheiten und die Beziehung der ganzen Konstruktion auf durch sie bestimmte [mögliche] Gegenstände-überhaupt gehört). Dieser Sinn aber ist dem besonderen Zählensereignis, wie schon gesagt wurde, nur „eingelegt“ und ebenso natürlich dem Symbol, das dem letzteren assoziiert wird.

Das sinnhafte Gesetz der Zahlenreihe steht so in zweifacher Weise mit Gegenständen in Beziehung. Erstens mit den möglichen Seelenereignissen des Denkens wirklicher Menschen, in denen sowohl das Gesetz wie die nach ihm konstruierbaren Zahlen aktuell gedacht werden, anderseits, und zwar auf eine besondere, für die Mathematik spezifische Weise, wie wir gleich näher ausführen werden, mit den wiederum als erlebensmöglich gedachten Gegenständen, deren gegenständliches Beschaffensein durch den in jenen Seelenereignissen lebenden Sinn bestimmbar gedacht ist.

Dieser Sinn ist nun wie jeder Sinn (eines Begriffes) „allgemein“, weil er — wie hier nicht ausgeführt werden kann¹ — in allen möglichen Anwendungen identisch derselbe ist. Ein Sinn bestimmt deshalb auch mögliche Gegenstände „im allgemeinen“. Das will sagen: Alle die bestimmenden Prädikate, welche aus dem Sinne dem Gegenstand zugedeutet werden, gelten, insoweit sie in der Konstitution des Sinnes begründet und aus ihr (d. i. aus ihrer adäquaten Darstellung) gegebenenfalls analytisch erkennbar sind, für alle (d. h. für jeden einzelnen der) möglichen Gegenstände, die überhaupt durch diesen Sinn bestimmbar sind. Ob es, wie erwähnt, solche Gegenstände in der empirisch-erforschbaren Welt „gibt“, ja ob es sie nach selbst empirischen Naturgesetzen auch nur geben kann, das geht grundsätzlich die Mathematik nichts an, da diese nicht die Beschaffenheiten der Gegenstände selbst, sondern den Sinn der Erlebnisse, durch die sie bestimmbar sind: die „allgemeinen Begriffe“ von Gegenständen konstruiert. Wohl aber ist es eine mathematisch relevante Frage, ob der Sinn einer Konstruktionsweise des Bestimmens dem allgemeinen Sinn der „Gegenständlichkeit“ ent-

¹ Vgl. Das Verstehen von Sinn, S. 35 ff. und Anhang III.

spricht oder nicht. Denn da die mathematischen Bestimmungen Bestimmungen möglicher Gegenstände sind, ist ihr Bestimmen an diesen Sinn der Gegenständlichkeit a priori gebunden, und sie selbst dürfen gegen diese zu ihrem eigenen Sinn gehörige Bedingung nicht verstoßen — ein Moment, zu dem wir im folgenden eingehend Stellung nehmen werden.

Dieser selbst a priori gewisse Sinnverhalt nun, daß alles, was im Sinn und dann in der (bestimmenden oder darstellenden) Konstruktion des Sinnes liegt, auch für die durch diesen bestimmten (bestimmbaren) möglichen Gegenstände gilt — zuletzt deshalb, weil jeder mögliche Gegenstand nur „als“ Gegenstand möglichen denkenden Bestimmens Gegenstand „ist“ — ist das eigentliche Fundament der mathematischen Wissenschaft, das dieser ihren eigentümlichen Erkenntnisinn („allgemeinen“ Erkennens) verleiht. Ich nenne ihn das „transzendente Prinzip“, um mit diesem Namen an Kants Transzendentalphilosophie zu erinnern. Denn eine der größten Leistungen Kants sehe ich darin, den Sinn dieses Prinzips erkannt und von ihm in entscheidender Weise Gebrauch gemacht zu haben, was besonders deutlich wird, wenn man Kants „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“ betrachtet.¹

Die Mathematik beschäftigt sich also mit den Bestimmungen möglicher Gegenstände in dem Sinne, daß durch diese Bestimmungen nach dem transzendentalen Prinzip die (möglichen) Gegenstände selbst allgemein bestimmt sind. Das Prinzip kommt ihr ferner auch innerhalb der Methodik ihrer eigenen Arbeit zugute. Bestimmungen, welche die (in diesem Gedanken selbst wieder vergegenständlichten) erlebenden Bestimmungen von Gegenständen zu Gegenständen haben, gelten demselben Prinzip gemäß mittelbar auch für die durch die letzteren Bestimmungen bestimmbaren Gegenstände. Und ohne weiteres ergibt sich, daß auch jene ersten Bestimmungen wieder mittelbar bestimmt werden können usf. So gibt es ein mathematisches Bestimmen verschiedener Mittelbarkeitsstufen. Die Multiplikation ist z. B. ein mittelbares Verfahren additiven Zählens, in dem (mögliche) Additionsakte addiert und dadurch mittelbar mögliche Gegenstände additiv-zählend gemessen werden. Russells Typentheorie bezieht sich auf diese Mittelbarkeitsstufen des mathematischen Denkens und bringt sie richtig in Verbindung mit der Logik derjenigen Aussagen, welche Aussagen zu Gegenständen haben.

II. Die Axiome der Gegenständlichkeit.

Dank ihrer allgemeinen Bezogenheit auf mögliche Gegenstände ist nun die Mathematik grundsätzlich dem Axiomensystem unter-

¹ Vgl. Das Verstehen, S. 33 f.

worfen, in dem der Sinn der Gegenständlichkeit überhaupt definiert wird: dem Satze der Identität, dem Satze des Widerspruches und dem Satze des ausgeschlossenen Dritten. Die Bedingungen, welche in diesen drei Axiomen formuliert werden, sind nun aber keineswegs im gleichen Sinne und mit gleicher Unmittelbarkeit auf den Gegenstand bezogen.

In dem Satze der Identität findet der Gedanke Ausdruck, daß der Gegenstand für-sich-seiend ist, genauer: daß der Gegenstand als für-sich-seiend, als transzendent gedacht wird gegenüber dem Erleben, dessen Gegenstand er ist.¹ Dies Für-sich-sein hat zur Folge und wird fassbar daran, daß der Gegenstand „identisch“ derselbe bleibt im Gegensatz zu der Verschiedenheit der Erlebensereignisse, in denen er erlebt werden kann. — Der Satz der Identität bezieht sich also unmittelbar auf die Gegenständlichkeit des Gegenstandes.

Wenn sich so der Satz der Identität mit der Gegenständlichkeit des Gegenstandes unmittelbar beschäftigt, faßt der des Widerspruches die Notwendigkeit der Erlebbarkeit des Gegenstandes ins Auge und bestimmt in sogleich näher anzugebender Weise, welche Eigenschaften dem Gegenstand zugeordnet werden müssen, wenn anders er als erlebbar soll gedacht werden können. Diese Erlebbarkeit ist selbst eine unerläßliche Bestimmung jedes möglichen Gegenstandes, weil ein Gegenstand ja „Gegenstand“ nur „ist“ im Gegenverhältnis und zugleich im Unterschiede zu dem Erleben, in dem er erlebt (und zwar eben „als Gegenstand“ erlebt) wird.

Er begnügt sich nun aber nicht damit, Erlebbarkeit überhaupt zu fordern, sondern er nimmt auch auf die eigentümliche Art Rücksicht, in der das Erleben Gegenstände erlebt und einzig erleben kann. Hierzu genügt nämlich nicht, daß nur überhaupt die Fremdheit und das Für-sich-sein des Gegenstandes gegenüber dem Erleben erlebt wird. Die erlebte Sinnbestimmung des Für-sich-seins gegenüber dem Erleben würde ja nur das Dasein des Gegenstandes erleben lassen, aber noch nicht ein Sosein irgendwelcher Art. Es ist aber ohne weiteres einsichtig, daß ein solches Dasein ohne Sosein unerlebbar sein müßte. Zum Sinne des Erlebens gehört deshalb, daß der in ihm erlebte Gegenstand auch im Sinne irgendeines Soseins, daß er „als“ etwas, das ist, daß er mit irgendeiner Bestimmtheit erlebt wird: der Gegenstand muß nicht

¹ Hierbei ist zu beachten, daß das („erlebte“) Erleben, um das es sich hier handelt, seinerseits bereits vergegenständlicht ist, denn es wäre ja sonst nicht möglich, von ihm als einem Erleben zu sprechen, demgegenüber ein Gegenstand als transzendent gedacht wird; aber es ist weiterhin zu beachten, daß dabei dieses Erleben einen „Gegenstand“ von nur relativer „uneigentlicher“ Gegenständlichkeit bedeutet, einen „Gegenstand“ nämlich, der seinerseits als identisch erlebt wird mit dem ihn „erlebenden“ Erleben; in diesem Falle also mit eben dem denkenden Erleben, das sowohl jenes erlebte Erleben als auch den „eigentlichen“ Gegenstand, den es jenem gegenüber als transzendent denkt, wiederum „erlebt“. Vgl. das Verstehen, § 3 ff.

nur als polares Korrelat eines („von sich selbst“ erlebten) Erlebens erlebt, sondern in diesem Erleben zugleich bestimmt werden.

Fragen wir nun, was aus der so geforderten Eigenart des Gegenstände erlebenden Erlebens für die möglichen Gegenstände selbst gefordert werden kann, so ergibt sich für den Gegenstand als eine Bedingung seiner „Erlebbbarkeit“ seine „Bestimmbarkeit“.

Diese Bestimmbarkeit muß man wohl im Gegensatz zu jenem Für-sich-sein bereits als eine Bestimmung betrachten, die dem Gegenstand nur „transzendental“, d. i. mittelbar zukommt: nämlich um der urphänomenalen Eigentümlichkeit des ihm selbst gegenüberzudenkenden Erlebens willen, als welches nämlich ein spezifisch bestimmendes Erleben bedeutet. Diese nur mittelbare Bestimmung des Gegenstandes ist dabei jedoch keineswegs etwa weniger zwingend als eine unmittelbare.

Was nun der Satz des Widerspruchs auf Grund dieser Forderung der Bestimmbarkeit (mittelbar) von dem Gegenstande fordert, ist nun wieder in dem eigentümlichen urphänomenalen Sinne des spezifisch bestimmenden¹ Erlebens begründet. Das bestimmende Erleben hat nämlich gleichsam zwei Seiten: positiv bestimmend negiert es zugleich, und negierend nähert es sich positiver Bestimmung zum mindesten an, indem es den in Betracht zu ziehenden Inbegriff möglicher positiver Prädikate des Bestimmens verkleinert. Das Bestimmen, in dem die Rose als rot erlebt wird, spricht dem zu bestimmenden Gegenstand zugleich eine Reihe möglicher anderer Bestimmungen ab: die Rose ist nicht gelb, weiß, blau usw. Die „negative“ Bestimmung dagegen, welche in dem Satze: die Rose ist nicht weiß, ausgedrückt würde, hat den Nebensinn, daß dem Gegenstand „irgendeine andere“ Bestimmung positiv zukommt. Das Bestimmen beruht so, wie man wohl sagt, auf einem vergleichenden Unterscheiden des zu bestimmenden Gegenstandes von möglichen anderen. Auf Grund dieser positiv-negativen Zweiseitigkeit des Bestimmens muß von dem Gegenstande, der bestimmbar sein soll, gefordert werden, daß er einander entgegengesetzte Bestimmungen jedenfalls nicht an sich verbinden kann, daß ein „Sowohl — als auch“ solcher Bestimmungen für ihn unmöglich ist. Das aber ist die Forderung, die der Satz vom Widerspruch (als eine Bestimmung des Sinnes der Gegenständlichkeit des Gegenstandes) formuliert.

Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten charakterisiert die Funktion des Bestimmens noch genauer. Die positiv-negative Zweiseitigkeit jedes Bestimmungsaktes hat ihrerseits zum Korrelat die systematisch geschlossene Verfassung des Inbegriffes möglicher Bestimmungen, unter denen in dem Akte des Bestimmens gleichsam gewählt wird. Die systematische Verfassung dieses Inbegriffes besteht in folgendem. Der Inbegriff umfaßt alle möglichen Bestimmungen, die in dem betreffenden

¹ Das bestimmende Erleben ist nicht die einzige Grundfunktion des auf Gegenstände „gerichteten“ Erlebens: es „gibt“ neben ihr noch die „wertend-stellungnehmende“ Funktion. (Vgl. über diese Funktionen: „Metaphysik . . .“ S. 17ff.)

Fälle überhaupt in Frage kommen: das heißt alle diejenigen, die unter dem angewandten „Gesichtspunkt“ — der „Fragestellung“ gleichsam, „unter der“ bestimmt wird — überhaupt erlebbar sind. Alle diese möglichen Bestimmungen stehen — unter jenem Gesichtspunkt miteinander verglichen — in festen, gegebenenfalls mannigfach abgestuften Ähnlichkeitsbeziehungen zueinander; derart, daß jede positiv gesetzte Bestimmung zugleich fest bestimmte Ähnlichkeitsverhältnisse zu jeder der möglichen übrigen setzt. Das System ist anderseits in sich geschlossen: unter der betreffenden Fragestellung betrachtet, ist keine der möglichen Bestimmungen vergleichbar und ähnlich irgendeiner Bestimmung, die selbst außerhalb des Systems läge. Diese Verhältnisse sind Folge und Ausdruck davon, daß alle die „sinnhaften“ Bestimmungen des Systems — eben unter jenem „Gesichtspunkt“ — erlebend konstruiert werden nach einem und demselben in sich bestimmten Gesetz.¹

Diese Eigentümlichkeit des Bestimmens, daß es sich gründet auf ein (unformuliertes) Erleben solcher geschlossener Systeme von erlebensmöglichen Bestimmungen, wird nun in dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten angewandt, um das Verhältnis festzulegen, in dem der Gegenstand zu dem ihn bestimmenden Bestimmen stehen muß — wenn anders er überhaupt (durch dasselbe) bestimmbar sein soll. Wenn ein Gegenstand (unter einem Gesichtspunkt) überhaupt bestimmbar ist, und wir irgendeine der dem betreffenden System angehörigen Bestimmungsmöglichkeiten ins Auge fassen, so muß er entweder durch diese oder durch eine der anderen Bestimmungen des Systems bestimmbar sein; anders gesagt: es ist ausgeschlossen, daß er „weder“ durch die erstere „noch“ durch die (den Inbegriff der übrigen zur Wahl stellende) „kontradiktorische“ Bestimmung getroffen würde.

In diesem Axiom ist zum Unterschied von den beiden anderen nichts mehr ausgesagt über Bedingungen, denen der Gegenstand rein in sich selbst genügen muß. Die ausgesprochene Bedingung betrifft vielmehr das Verhältnis, in dem der Gegenstand zu dem erlebenden Bestimmen und den in diesem angewandten Bestimmungssystem stehen muß. Von dem Gegenstand verlangt er dabei nur, daß er unter dem angewandten Gesichtspunkt überhaupt bestimmend erfaßbar sein müsse, oder: von dem Gesichtspunkt her gesehen, daß dieser, wie ich es nennen will,

¹ Es ist nicht notwendig, daß dieses bestimmende Gesetz und die vergleichenden Dimensionen, in denen es bestimmt, ausdrücklich gemacht werden oder auch nur werden können. Die Dimensionen der Vergleichung innerhalb des Raumes, der Zeit, des Farben- oder Tonsystems können wir z. B. exakt bezeichnen, die im System möglicher Geruchs- oder Geschmackserlebnisse dagegen nicht. Noch unübersehbarer kompliziert und vielleicht auch noch „irrationaler“ als die letztgenannten erscheinen Systeme eines mehr „geistigen“ erlebenden Bestimmens, wie etwa die Systeme der „Eindrücke“, die wir von der Eigenart von Landschaften oder von dem Temperament oder dem Charakter von Personen haben.

dem Gegenstand (genauer: seiner „Beschaffenheit“¹) „adäquat“ sei. Ist dieser Bedingung genügt, so ergibt sich das übrige aus dem Sinne des Bestimmens selbst, ohne daß besondere weitere Forderungen an den Gegenstand dabei erwachsen. Denn der ausschließende Alternativcharakter des Bestimmens trifft dann den Gegenstand, wenn ich es so nennen darf, ohne eigenes Zutun: es liegt am Bestimmen und nicht mehr am Gegenstand, daß ein konkurrierendes Sichhineindrängen „heterogener“ Gesichtspunkte nicht mehr möglich ist, sobald einmal ein Gesichtspunkt des Bestimmens, eine bestimmte Art des Fragens als zuständig angesetzt ist.

III. Die Mängel der üblichen Formulierung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten.

a) (Der Gesichtspunkt des Bestimmens muß als dem zu bestimmenden Gegenstände „adäquat“ vorausgesetzt werden)

Die Tatsache, daß wir in dem Satze des ausgeschlossenen Dritten eine Bestimmung vor uns haben, die den Gegenstand nicht mehr unmittelbar angeht, sondern das Bestimmen charakterisiert und dann das Verhältnis, in dem der Gegenstand zu dem Bestimmen stehen muß, diese Tatsache wird indirekt für die Auflösung der Brouwerschen Schwierigkeiten bedeutsam. Es ist, wie wir sahen, im Sinne des Bestimmens und damit auch im Sinne des Satzes des ausgeschlossenen Dritten gelegen, unter Gesichtspunkten angewandt zu werden, durch welche jedesmal ein System eingeführt ist, innerhalb dessen die Bestimmungen getroffen werden können. Von diesem Gesichtspunkt und damit von diesem System wird dabei vorausgesetzt, daß sie dem zu bestimmenden Gegenstände adäquat sind. Dieses Spezifikum des Satzes des Dritten mag an einigen Beispielen demonstriert werden.

Wir stellen zunächst die Frage: was bedeutet der Begriff des „Dritten“, das hier ausgeschlossen wird? — Wenn ich sage: „der Angeklagte ist entweder schuldig oder unschuldig, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht“, so bedeuten mögliche Prädikate wie breitschultrig, blond, sanftmütig, obwohl sie doch keineswegs dasselbe besagen, wie die Begriffe jener Alternative, keine „dritten“ Bestimmungen von der Art, welche hier ausgeschlossen sein würde. Der Grund hierfür liegt auf der Hand: die Gesichtspunkte, unter denen in jedem dieser Fälle bestimmt wird, sind

¹ Die „Beschaffenheit“ wird zu dem Gegenstand selbst in demselben Verhältnis gedacht wie das oben erwähnte Sosein zum Dasein. Man fühlt sich versucht, für das andere Glied dieses Verhältnisses das Wort „Geschaffenheit“ einzuführen. Die in der bisherigen Philosophie immer wieder versuchte rein objektive Abgrenzung von Geschaffenheit und Beschaffenheit führt, wie ich weiter unten genauer darlege, notwendig zu Unklarheiten. Richtig verstanden muß ein Schichtunterschied relativer Objektivität und Subjektivität des Sinnes zwischen beiden gedacht werden.

einander „heterogen“, die unter ihnen jedesmal möglichen Bestimmungen konkurrieren daher nicht miteinander. —

In diesem Beispiele sind nun die einander heterogenen Gesichtspunkte, die wir heranzogen, jeder für sich dem Gegenstande adäquat. Es gibt aber auch Fälle, in denen der Gesichtspunkt, der angewandt wird oder doch werden soll, dem Gegenstande inadäquat erscheint. Ein Beispiel solcher Inadäquatheit hätten wir in der Frage: Ist Weihnachten blau? In solchen Fällen fühlt man sich nun geneigt zu behaupten: die Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, die hier die Aussage ergeben würde: „Weihnachten ist entweder blau oder nicht-blau“ hat keinen Sinn: und zwar eben darum, weil das Bestimmen hier unter einen Gesichtspunkt gestellt ist, der dem zu bestimmenden Gegenstande nicht adäquat ist: nämlich den Gesichtspunkt der Farbigkeit. Die übliche allgemeine Fassung des Dritzensatzes nimmt jedoch merkwürdigerweise hierauf keine Rücksicht: es sieht so aus, als wolle sie die mögliche Sinnlosigkeit einer solchen Fragestellung nicht zugeben.

Wir stoßen hier auf eine eigentümliche Unzulänglichkeit oder mindestens Unklarheit in der üblichen Fassung des Dritzensatzes. Jener von uns betonte urphänomenale Umstand wird vernachlässigt: es bleibt völlig unbeachtet, daß alles mögliche Bestimmen unter Gesichtspunkten steht, daß es unter diesen den Gegenstand an einem bestimmten, sozusagen vorgegebenen, in sich geschlossenen System möglicher Prädikationen mißt, und daß es ohne einen solchen Gesichtspunkt und ein solches System kein Bestimmen (und somit auch keine Gegenstände) „geben“ kann. Berücksichtigt man nun, daß dem Sinne des Gegenstandes und des erlebenden Bestimmens gemäß das Bestimmen den Gegenstand nicht vom Subjekt her sozusagen aus Nichts schaffen soll, daß vielmehr der für-sich-seiende Gegenstand und die diesem objektiv eigene „Beschaffenheit“ jedesmal den Grund enthalten soll, im Hinblick auf den gewisse Bestimmungen („objektiv“) richtig, andere dagegen falsch sind, so bemerken wir, daß der hier vernachlässigte Umstand eine wichtige Forderung beiseite schiebt. Nämlich, die oben schon formulierte Forderung, daß der Gesichtspunkt (und das vorgegebene System) des Bestimmens dem Gegenstande adäquat sein muß.

Es ist leicht zu sehen, wie dieses Übersehen einer entscheidenden Bedingung zu erklären ist. Man hat es unterlassen, innerhalb des Begriffes möglicher „falscher“ Bestimmungen einen Unterschied zu machen, den man als den der eigentlichen Falschheit von der Sinnlosigkeit bezeichnen könnte. Falschheit beruht auf der Verwechslung einer Bestimmung der negativen Seite des Bestimmens mit der positiven; das so falsch verwendete Urteil selbst steht dabei unter einem Gesichtspunkt oder einer Fragestellung, die als dem Gegenstand adäquat vorausgesetzt werden: in diesem Falle muß also entsprechend dem hier in der üblichen

Fassung zuständigen Dritzensatzes unter demselben Gesichtspunkt eine richtige Bestimmung möglich sein. Sinnlos dagegen würden Bestimmungen heißen, die unter einem inadäquaten Gesichtspunkt getroffen werden, derart daß auch das kontradiktorische Gegenteil, das unter demselben Gesichtspunkt festzulegen sein würde, (bzw. irgendeine der in diesem kontradiktorischen Urteil zusammengefaßten möglichen Bestimmungen) den Gegenstand nicht bestimmt. — Wenn man diesen Unterschied zwischen Falschheit und Sinnlosigkeit eines Urteils vernachlässigt, und anderseits das negative Urteil als das Für-falsch-erklären eines positiven ansieht¹ (was sinngemäß möglich ist), so gelangt man leicht dazu, auch die sinnlose Bestimmung (den nichts-bestimmenden Bestimmungsversuch unter einem inadäquaten Gesichtspunkt) als eine Form der Negation anzusehen. Infolge einer solchen Einstellung hat man bei der üblichen Formulierung des Dritten-Axioms in den Inbegriff der möglichen Prädikate, die einer möglichen positiven Bestimmung gegensätzlich gegenüberstehen, auch die in Wahrheit „unmöglichen“ sinnlosen Bestimmungen versteckterweise aufgenommen.

b) (Exkurs über die weltanschaulichen Gründe der Unklarheit, die in der mangelhaften Formulierung des Dritzensatzes zutage tritt)

Wir entdecken so eine bei der üblichen Formulierung des Dritzensatzes untergelaufene Unklarheit, die natürlich zuletzt begründet ist in mangelhafter Einsicht in die auszudrückenden urphänomenalen Sinnverhältnisse, auf denen Bedeutung und Recht des Satzes ruhen. Es wäre jedoch unrichtig, wenn man diese Unklarheit und die aus ihr folgende Unterlassung einfach als Denkfehler abtun wollte, sie hat vielmehr tiefliegende weltanschauliche Gründe. Ich kann es hier nicht unternehmen, diese Gründe völlig aufzudecken; nur einige Andeutungen seien mir gestattet.

Der naive Mensch und ebenso die grundsätzlich objektivistisch unterbaute Kultur des Abendlandes pflegt nicht der Betrachtung des Urverhältnisses Erleben-Objekt und dem eigentümlichen Sinn des selben zugewandt zu sein, sondern wie das praktische Leben an der Sachlichkeit der Sachen interessiert ist, so glaubt man auch erkennend nur mit Sachen, nicht aber zugleich in positivem Sinne mit dem erlebenden Erkennen selbst zu tun zu haben. Daß Objekt (Sein) und Subjekt (Erleben) in Wahrheit korrelative „Grenzbegriffe“ sind,¹ daß die Bestimmungen „subjektiv“ und „objektiv“ immer nur in dem relativen Sinne eines Mehr oder Weniger, Eigentlicher oder Uneigentlicher (auf

¹ Vgl. hierzu die Ausführungen über den Sinn der Negation bei Sigwart: Logik I (3. Aufl., Tübingen 1904) § 20.

¹ Vgl. Metaphysik, besonders S. 25 f. und S. 38 ff.

Objekte) angewandt werden können, und daß demnach innerhalb der Objektivität entsprechend den Stufen dieser Eigentlichkeit stets Schichtenunterschiede irgendwie eingeführt werden müssen — alle diese Einsichten sinnerforschender Selbstbesinnung bleiben deshalb in der bisher herrschenden weltanschaulichen Einstellung (des Abendlandes) unbeachtet. Man ist vielmehr geneigt, sich unser erlebendes Bestimmen (Erkennen) auf absolut und an sich selbst objektive Objekte gerichtet zu denken — und bei der Betrachtung dieser Objekte dann die Subjektivität des Erlebens selbst aus dem Auge zu verlieren: das ichhafte Erleben selbst wird dabei („psychologistisch“) mißverstanden als ein grundsätzlich den „anderen“ Objekten gleichgeordnetes und darum an sich höchst untergeordnetes Nur-Objekt, und die Objekte werden in entsprechender Weise mißverstanden als absolut und „an sich selbst“ objektive Objekte in einer ihrerseits ebenso absolut objektiv zu denkenden Welt — und wenn man dann versucht, sich die Grundverhältnisse der Welt und des Erkennens klarzumachen, so vernachlässigt man die unabstreifbare Beziehung auf das erlebende Subjekt und macht dementsprechend zwischen den „ontologischen“ (oder gar vermeintlich „ontischen“, d. h. absolut-objektiven) Verhältnissen des „Seienden“ und den „logischen“ des (möglichen) Erlebens keinen klaren Unterschied. Höchstens als Quelle des möglichen Irrtums oder der Sünde findet das Subjekt in der antiken Philosophie und der christlichen Weltanschauung notgedrungen eine widerwillige Anerkennung; der zuerst bei Kant¹ aufdämmernde Gedanke, das Subjektive, das Erleben als solches, könne ein autonomer Quell von (allgemeingültiger und notwendiger) „Wahrheit“ sein, bleibt jedoch wie ohne Vorgang so auch ohne eigentliche Nachfolge.

An diesen so als absolut gedachten Objekten wurde nun freilich bemerkt, daß sie sozusagen dennoch nicht von absoluter Homogenität oder, wie man auch sagen könnte, von absoluter Einsichtigkeit sind. Man unterschied an ihnen etwa „Substanz“ und „Akzidentien“. Weiß, süß, hart bezeichnete man von der Antike und Scholastik bis Locke als die „Eigenschaften“ oder „Akzidentien“ des Zuckers, der selbst als „Träger“, als „Substanz“ dieser Eigenschaften gedacht wurde. Die Substanz wurde dabei als das „Wesen“ (essentia) aufgefaßt, das gleichsam erst in seinen Akzidentien und durch sie in die Erscheinung (oder gar in die „Existenz“) tritt. Daß solche Unterscheidungen (zu denen etwa noch die von Ding-Beschaffenheit, Dasein-Sosein als gleichbedeutende gehören) gemacht werden konnten, beruhte ganz offenbar auf einem Gefühl davon, daß der Sinn „Objekt“ in Wahrheit nicht durch eine absolute Objekthaftigkeit erfüllt ist. Diese Unterscheidungen am

¹ Nach noch unbestimmter gebliebenen Ansätzen bei Leibniz und sogar schon in der deutschen Mystik.

Objekt würden nämlich, wenn sie sich selbst richtig verständen, nichts anderes besagen, als daß das Objekt nicht als absolut und gleichsam einschichtig objektiv gedacht werden, sondern ein relativ Subjektives und Objektives an den Objekten selbst unterschieden werden muß. Am deutlichsten kommt das Gefühl hiervon in dem Begriffspaar „Wesen — Erscheinung“ zum Ausdruck. Seit Plato war ja die „Erscheinung“ eben das „uns“, genauer „unseren“ Sinnen Erscheinende, das eben darum von dem wahren Sein oder „Wesen“ nichts zu enthüllen vermag. Und wenn Spinoza Substanz und Attribut dadurch unterscheidet, daß die Substanz an sich (*per se*) ist, das Attribut aber das, was der Verstand (*intellectus*) an der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, erkennt, so lebt auch darin ein Bewußtsein davon, daß das Objekt erst durch Einordnung in eine gleichsam zweischichtige Ordnung den Sinn seiner Objekthaftigkeit erhält: dadurch nämlich, daß es einerseits als für-sich-seiend gedacht, aber anderseits und ebenso integrierend, als für-sich-seiend eben gedacht wird, ein Gedanke, in welchem zweierlei Objektives: eigentlich Objektives (Physisches) und relativ subjektives Objektives (Psychisches) unterschieden und zugleich in Unabhängigkeitsbeziehung nebeneinander gestellt werden. — In all diesen Unterscheidungen also, die die abendländische Philosophie vorgenommen hat, um hinter das Geheimnis und das „Wesen“ des Sachhaften zu kommen, ist implizite schon der Gedanke enthalten, daß am „Sein“ des Objekts das Subjekt einen konstitutiven Anteil hat, d. h. aber, daß der Sinn der Objektivität Relation auf das Subjekt einschließt und — zu Ende gedacht — sogar Relativität der Objektivität selber. — Freilich muß festgehalten werden, daß dieser Gedanke eben nur implizite in den Begriffsparen Substanz — Akzidens usw. enthalten war und aus der sie begründenden Unterscheidung erst entbunden wird von einem Standpunkt aus, der die Korrelation von Subjekt und Objekt als konstituierend für das Objektbestimmen erkannt hat. Die absolut-objektivistische Haltung der abendländischen Philosophie vor Kant brachte jedoch diese Sinnverhältnisse nicht zur Klarheit und sah deshalb in der Unterscheidung von Substanz und Akzidens, Wesen und Erscheinung usw. nicht eine Unterscheidung von relativ Objektivem und relativ Subjektivem, sondern nur eine solche von verschiedenen objektiven Beständen an dem, bzw. innerhalb des vermeintlich „an sich“, d. i. absolut Objektiven selbst. Die eigenschaftlichen Beschaffenheiten — die man noch keineswegs als „Bestimmungen“ auffaßte — liegen dann für diese Auffassung in derselben Ebene der Objektivität bzw. der (realen oder idealen) Wirklichkeit wie das „Ding-an-sich“, die Substanz, das absolute Objekt. Sie sind disparate und miteinander unvergleichbare Objekte am Objekt (wie die Hand am Arm, der Arm am Rumpf). Daß innerhalb dieser Auffassung Schwierigkeiten auftreten mußten in bezug

auf das Verhältnis, in dem innerhalb der als absolut und damit als einschichtig gedachten Objektivität einerseits die Substanz zu ihren Eigenschaften, andererseits die disparaten Eigenschaften untereinander zu denken seien, ist verständlich. So denkt z. B. Herbart nur konsequent im Sinne der weltanschaulichen Voraussetzungen des Abendlandes, wenn er bestreitet, daß „einem“ Dinge „viele“ Eigenschaften oder Merkmale „inhärieren“ könnten, da ja schon das Besitzen eines jeden dieser Merkmale ein von dem Besitzen des anderen zu unterscheidendes Was bedeuten und so die „Einheit“ des Dinges aufheben oder zurückschieben müsse; weshalb er dann — die objektivistische Auffassung bewußt zu Ende führend — jedem solcher unvergleichbaren Merkmale ein besonderes reales Wesen entsprechen läßt.

Solche Versuche konsequent objektivistischen Denkens wie dieser Gedanke Herbarts führen nun aber auf eigentümliche Schwierigkeiten. Wenn Herbarts reale Wesen als objektiv für-sich-seiende und untereinander verschiedene existieren (in derselben Weise wie die Dinge, deren Eigenschaften sie sind), wenn sie also — mit anderen Worten — untereinander ganz verschiedenen Systemen von Dinglichkeiten angehören: z. B. weiß dem System der Farben, hart dem der Körper, süß dem der Geschmäcke — wie können sie dann bezogen sein auf das „eine“ Ding, dessen Eigenschaften sie doch sind; wie auf den einen Ort, an dem dieses Ding sein „Dasein“ hat? Denn das Ding selbst gehört seinerseits, insofern es existiert, an einen und nur einen Ort der Welt, welche Welt wieder ein besonderes, von den Systemen der Eigenschaften (des „Soseins“) abermals verschiedenes System darstellt. Aus solchen Schwierigkeiten suchte man sich zu retten durch die meist unausdrücklich und unklar gebliebene Folgerung, daß die absolut objektiven Wesen einander nicht disparat seien, nicht verschiedenen objektiven Beschaffenheitssystemen angehörten, sondern daß sie „an sich“, d. h. eben als absolute objektive Wesen, nur einem einzigen System einzuordnen sein würden, während ihre anscheinende Disparatheit als „Schein“, als „subjektive Täuschung“ verstanden werden müsse. Dies ist an sich gleichbedeutend mit dem Gedanken, daß es einen und nur einen höchsten und umfassenden Gesichtspunkt eines eigentlichen und wahren Bestimmens geben müsse derart, daß dieses Bestimmen dann auf das eine und einheitliche „Wesen“ an sich, auf das absolute Objekt, nicht aber auf seine disparaten, trügerischen Erscheinungsweisen gehe. Aber da man doch wieder das „Sein“ der Sachen von dem „Sinn“ des erlebenden Bestimmens nicht grundsätzlich und klar unterschied, konnte man auch nicht den Gesichtspunkt des Bestimmens (und das System, dem die Sachen bestimmend eingeordnet werden) von selbst objektiv gedachten Eigenschaften der Sachen unterscheiden.

In der Unsicherheit aller dieser Ungeklärtheiten werden immerhin

die faktischen, alltäglich von uns angewandten Bestimmungsweisen, die einander heterogen sind und Disparates zu erfassen meinen, in ein Licht gestellt, in dem sie als unvollkommene Verwirklichungen eines zu fordernden Ideals erscheinen. Und dann liegt es nahe, die Unvollkommenheit, die unserem faktischen Bestimmen diesem Ideal gegenüber eigen ist, dahin auszulegen, als hätten wir in diesem Bestimmen und seinen Systemen nur einen Teil eines zu suchenden Ganzen in der Hand. Denn irgendeine Annäherung an das zu erkennende Wesenhafte meint man doch auch in jeder dieser unvollkommenen, einander heterogenen Beschaffenheitsbestimmungen zu finden, und so glaubt man, daß mit jedem ihrer Systeme eben „ein Teil“ der einen wesenhaften Wahrheit erfaßt werden könne.

Der letzte Grund aller dieser Verwirrungen liegt darin, daß man sich einerseits von relativ festgelegten Formulierungen grundlegender Bestimmungen leiten läßt, und zwar von relativ inadäquat bleibenden, daß dann aber anderseits der erlebende Instinkt für den Sinn sich immer wieder geltend macht und zu Gedanken drängt, die in Widerspruch zu jenen gleichwohl festgehaltenen Formulierungen stehen.¹

Der absolutistischen Fassung des Objektgedankens erscheint es selbstverständlich, daß Objektivität selbst eine objektive Eigenschaft der Objekte, ja daß sie die eigentliche Eigenschaft derselben sei. Ebenso objektive Eigenschaften sieht sie zugleich in den Grundbestimmtheiten des erlebenden Bestimmens, da diesen — nach dem instinktiv zur Geltung gebrachten transzendentalen Prinzip — alle Objekte entsprechend gedacht werden müssen. Das Bestimmen der Objekte als objektiv fordert nun ihre Einordnung in ein „Universum“, in ein System des objektiven Daseins, oder der daseienden Objekte derart, daß auch das Subjekt in dieses System einbezogen wird (indem es zugleich in relativem Sinne selbst objektiviert wird).² Da es nun zum instinktiv verstandenen Sinne des Subjekts gehört, „einzig“ zu sein, können mehrere disparate „Subjekte“ nicht gedacht werden. Und weil, wie soeben gesagt, dies „einzige“ Subjekt selbst (relativ objektiviert) in das System der als solcher bestimmten Objekte eingeordnet wird, so könnte auch nur ein einziges System gedacht werden, in dem die Objekte wahrhaft, d. h. wie man meint „an sich“ objektiv (oder „seiend“) sein würden. Alle in wahrem und letztem Sinne als solche zu denkenden Objekte müßten dann folgerichtig als diesem selben System zugehörig gedacht werden (es kann nicht mehrere „Welten“ nebeneinander „geben“). Die unleugbare Möglichkeit einander disparater Systeme des Bestimmens nun würde unanstößig sein, wenn man dem Bestimmen selbst und diesen Systemen einen relativ subjektiveren Sinn beimäße als den jeweilig durch sie zu bestimmenden Objekten; die angegebenen Sinn-Verhältnisse, die man — wenn auch nur unklar — spürt, bewirken jedoch, daß diese Mehrheit bestimmender Systeme vom Standpunkt des absoluten Objektivismus gesehen in einem unerträglichen Widerspruch zu stehen scheint zu der Objektivität der Objekte. Diesen Widerspruch wieder sucht man dadurch zu lösen, daß man die vielen Systeme (mit Recht) als inadäquat ansieht und nun wieder — absolut-objektivistisch — anstatt relative Inadäquatheit jedem bestimmenden System zuzuschreiben, ein einziges ideales System des wahrhaften Bestimmens fordert, das die Objekte in ihrer absoluten, ihnen selbst eigenen Objektivität fassen würde. Alle inadäquaten Systeme erscheinen damit, insoweit sie inadäquat sind, als Systeme falschen Bestimmens. Die Logik aber glaubt auf solches falsche Bestimmen keine Rücksicht nehmen zu brauchen, da sie ja lediglich die Eigenschaften und Regeln eines richtigen Bestimmens festlegen will. Sie fingiert deshalb ein Idealsystem des Bestimmens, das die Bestimmtheiten des „Wesens“ erfassen würde vermittelt eines durch die lediglich akzidentiellen oder phänomenalen Bestimmungen gleichsam hindurchdringenden Erkennens.

¹ Vgl. die soeben gemachten Ausführungen über Substanz und Akzidens.

² Vgl. Metaphysik S. 27 über den Sinn von „Sein“ oder „Real-sein“.

Aus der Wirkung aller dieser unklar bleibenden, einstellungsmäßigen Voraussetzungen nun ist jene Unterlassung zu verstehen, mit der in der Fassung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten die für alles mögliche Bestimmen wesentliche Bezugnahme auf die Gesichtspunkte und die Systeme der Bestimmung sowie auf die Forderung der Adäquatheit jener Gesichtspunkte zu den Gegenständen unberücksichtigt bleibt.¹

c) (Anwendung unserer Ausführungen auf ein Beispiel und Zusammenfassung unserer Ergebnisse)

Wir wollen nun die soeben angestellten Überlegungen anwenden auf das Beispiel, an dem wir die Möglichkeit eines dem Gegenstande inadäquaten Bestimmens aufzeigten.

Wenn man im Sinne unserer obigen Ausführungen den Dritzensatz in der üblichen Fassung anwenden will, ohne Rücksicht auf die Adäquatheit bestimmender Gesichtspunkte, so müßte man sagen: es hat Sinn und es ist richtig, alternativ zu behaupten, auch Weihnachten müsse entweder blau oder nicht-blau sein. Die versteckte Voraussetzung dieses Gedankens ist folgende. Man glaubt, daß der Gesichtspunkt der Farbigkeit und das System möglicher Farbbestimmungen sich richtig verstanden mit den Gesichtspunkten aller übrigen Bestimmungen möglicher Gegenstände überhaupt und den sich unter ihnen ergebenden Systemen zu einem in sich einheitlichen Ganzen müßten zusammenordnen lassen. Und zwar hält man dieses gegenseitige Sich-ergänzen möglicher Systeme des Bestimmens deshalb für notwendig, weil man voraussetzt, daß das ideale Bestimmen, das Bestimmen des „Wesens“ möglicher Gegenstände überhaupt nur unter einem einzigen Gesichtspunkt stehen würde. Insoweit darum — so meint man — irgendein faktisches Bestimmen ein echtes Bestimmen überhaupt ist, müsse durch seinen Gesichtspunkt dieser eine ideale irgendwie hindurchschimmern. Eben darum aber würde folgen, daß das System jedes der Erkenntnis dienlichen Bestimmens, also eines jeden, auf das die „Logik“ überhaupt Rücksicht zu nehmen Anlaß habe, sich zuletzt müsse auffassen lassen als Teilsystem des unter jenem umfassenden Gesichtspunkt aufzustellenden Systems.

Das Nicht-blau der Alternative würde dann nicht mehr auf irgendeine unter den möglichen Farbbestimmungen positiv bestimmend abzielen, sondern auf eine derjenigen Bestimmungen, die in jenem umfassenden Idealsystem neben „blau“ übrigbleiben würden, oder vielmehr genauer neben derjenigen „Wesensbestimmung“, die unter dem entsprechenden idealen Gesichtspunkt an die Stelle von „blau“ treten

¹ Vgl. Anhang I.

würde, und deren Sinn durch unser „blau“ nur in einer irgendwie getrüben Weise hindurchschimmert.

Wir setzen nun die geschichtlich-weltanschaulich bedingten Motive für die unzulängliche Formulierung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten beiseite und stellen als Ergebnis unserer bisherigen Betrachtungen folgendes fest. Eine Sinn-erforschend richtige Formulierung unseres Axioms müßte die Bedingung zum Ausdruck bringen, daß die Bestimmungen, zwischen denen der Satz seine ein Drittes ausschließende Alternative stellt, unter einem dem zu bestimmenden (möglichen) Gegenstande adäquaten Gesichtspunkte getroffen sein müssen. Für Bestimmungen, welche nicht adäquat sind oder welche sogar dem Sinne des betreffenden Bestimmens gemäß als inadäquat gemeint sind, ist dagegen jene Alternative nicht zuständig. Oder um es noch genauer zu sagen: in diesen Fällen geht die Tragweite dieser Alternative nicht auf den zu bestimmenden möglichen Gegenstand; denn der Sinn des Bestimmens selbst kommt zwar in jener Formulierung richtig zum Ausdruck, aber Bestimmen ist ja Bestimmen des zu erlebenden Gegenstandes nur unter Voraussetzung seiner Adäquatheit, inadäquates Bestimmen bestimmt daher gar nicht den Gegenstand: es bedeutet eigentlich nur einen fehlgehenden (oder doch sein Ziel nicht voll erreichenden) Versuch des Bestimmens; es trägt also für den zu bestimmenden Gegenstand entweder gar nichts oder doch nichts völlig Zwinzendes aus.

IV. Das Problem Brouwers.

Diese Analyse des Sinnes des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten war notwendig, um über die Brouwerschen Schwierigkeiten Klarheit zu gewinnen. Wie weit handelt es sich, so fragen wir jetzt, in der Mathematik, zumal in der Mathematik unendlicher Bereiche, um adäquate Bestimmung von Gegenständen? Unsere Untersuchung hat sich dabei zunächst an dem eigentümlichen Sinne zu orientieren, in dem das mathematische Bestimmen überhaupt ein Bestimmen von Gegenständen bedeutet. Das mathematische Bestimmen ist nun, wie wir unter I bereits dargelegt haben, allgemein nach dem transzendentalen Prinzip ein Bestimmen (möglicher) Gegenstände; es ist dadurch ausgezeichnet, daß ich mich, anstatt die zu bestimmenden Gegenstände selbst zu betrachten, mit den (möglichen) Bestimmensakten beschäftige, in denen der Sinn der Bestimmungen der Gegenstände konstruiert wird. Eine solche Art des Bestimmens ist ihrerseits möglich, weil wir — eben nach dem transzendentalen Prinzip — gewiß sind, daß die Bestimmungen, die wir über diese Konstruktionen — und zwar aus dem Sinne der Konstruktionen selbst — treffen, sich gleichsam übertragen auf die durch sie bestimmbaren Gegenstände resp. Gegenstandsmomente. Diese sinn-

haften Konstruktionen (Zahlen, Funktionen, Mengen usw.), die sich transzendental mittelbar auf Gegenstände beziehen, stellen also die unmittelbaren „Gegenstände“ der Mathematik dar, und zwar in einem cum grano salis zu nehmenden Sinne der Gegenständlichkeit. Dies war ebenfalls dargelegt und wird in einem etwas späteren Zusammenhang nochmals zur Sprache kommen.

Es ergibt sich so die Notwendigkeit, innerhalb des nach dem transzendentalen Prinzip sich vollziehenden mathematischen Bestimmens zweierlei Arten oder Grade von Gegenständen auseinanderzuhalten: die Konstruktionen (bzw. die den Sinn der Konstruktionen zum Ausdruck bringenden Symbolgegenstände) und andererseits die durch sie bestimmbaren möglichen Gegenstände (einer denkbaren Welt). Das Problem der Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten muß demnach geklärt werden, indem wir zunächst untersuchen, ob jener Satz für beide Arten von Gegenständlichkeiten je für sich angewendet werden kann und muß (Abs. a und b). Da ferner für die Mathematik das mittelbare Bestimmen durch die soeben erwähnte transzendente Übertragung entscheidend charakteristisch ist, so ergibt sich dann als zweite Frage, ob unser Satz auch da anwendbar ist, wo durch die Bestimmung eines Gegenstandes der hier unterschiedenen Arten gerade der andere transzendental bestimmt werden soll. Bei der Beantwortung dieser zweiten Frage wird auf das Verhältnis dieser beiden Gegenständlichkeiten (nämlich des vergegenständlichten Sinnes und der durch ihn zu bestimmenden möglichen Gegenstände) zu achten sein, und besonders auf die Adäquatheit des in dem ersten Gegenstande lebenden oder ausdrücklich werdenden Sinnes zu der (mittelbar) zu bestimmenden Beschaffenheit des zweiten (Abs. c und d).

Brouwer hat die Unterscheidung der zweierlei Gegenstände und die damit gegebenen Schwierigkeiten ebensowenig berücksichtigt, wie es der herkömmlichen Formulierung des Dritzensatzes eingefallen ist, auf die Notwendigkeit des adäquaten Gesichtspunktes hinzuweisen, unter dem er angewendet werden muß. Beide Gedanken aber, das transzendente Prinzip (und die mit ihm gegebene Unterscheidung von in relativ verschiedenem Sinne gegenständlichen Gegenstandsarten) einerseits, die Notwendigkeit des adäquaten Gesichtspunktes andererseits wollen wir nun in unserer Erörterung zum Leitfaden nehmen.

a) Betrachtung der sinnhaften Konstruktionen als „Gegenstände“.

Stellen wir uns nun die Gegenstände, um deren Bestimmung es sich handelt, zunächst wieder vor Augen. Wir haben einerseits die Bestimmensakte, in denen der Sinn des Bestimmens von (möglichen) Gegenständen konstruiert wird: die Konstruktionen oder Konstruktions-

gesetze. Diese müßte man als die unmittelbaren „Gegenstände“ der Mathematik ansprechen. Es ist aber festzuhalten, wie nochmals hervorgehoben sei, daß diese mathematischen Konstruktionen, wenn sie auch selbst vergegenständlicht werden, doch als relativ nicht-gegenständlich zu betrachten sind im Verhältnis zu den in ihnen bestimmten (möglichen) Gegenständen, daß sie Gegenstände einer — wenn man will — weniger gegenständlichen Schicht¹ der Gegenstandswelt überhaupt darstellen, mithin von jenen „eigentlichen“ Gegenständen scharf zu unterscheiden sind. Sie würden im Gegensatz zu jenen eigentlichen Gegenständen als Nicht-Gegenstände aufgefaßt werden müssen. Da sie aber als Nicht-Gegenstände keiner bestimmenden Betrachtung unterworfen werden können, werden auch sie „vergegenständlicht“ einerseits durch Auffassung als „seelische Ereignisse“, anderseits mit Hilfe ihrer „Ausdrücklichmachung“ in Symbolen. — Die „eigentlichen“ Gegenstände bilden dann die zweite Art der von uns in Betrachtung zu ziehenden Gegenstände. Sie werden nur mittelbar bestimmt durch die spezifisch mathematischen „Gegenstände“, d. i. die sinnhaften Konstruktionen oder Konstruktionsgesetze.

Wie steht es nun mit der Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten für diese sinnhaften Konstruktionen resp. Konstruktionsgesetze? Betrachten wir die Zahlenreihe, d. i. das sinnhafte Konstruktionsgesetz, das die unendliche Menge der Zahlen definiert. Dieses ist, wie gesagt, als „Gesetz“, d. h. als ein Sinn kein eigentlicher Gegenstand, zum wenigsten nicht ein Gegenstand in derselben Schicht¹ der Gegenständlichkeit wie die (möglichen) Gegenstände „der Welt“, die durch das Konstruktionsgesetz bestimmbar sind; ebenso dürfen die Zahlen (Ziffern) der Zahlenreihe hier nicht als solche eigentlichen Gegenstände betrachtet werden: sie gelten vielmehr nur als sinnhaltige Symbole: Symbole eben „des“ Sinnes, der in den möglichen Erlebnissen der Anwendung des Konstruktionsgesetzes auf eigentliche Gegenstände „lebt“.

Doch gilt für das Konstruktionsgesetz, sofern es nun anderseits in seiner bedingten relativen und, wenn man will, uneigentlichen Gegenständlichkeit doch wieder als Gegenstand aufgefaßt wird, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten uneingeschränkt. Denn wenn wir das Konstruktionsgesetz der Zahlenreihe selbst als Gegenstand betrachten, so gilt von diesem Gegenstand ungeachtet der Unendlichkeit der Menge der zum Zweck seiner Ausdrücklichmachung zu konstruierenden Zahlen: dieser Gegenstand hat von zwei kontradiktorischen Bestimmtheiten E und Nicht-E eine und nur eine. Das heißt: wenn unter E ein (durch das Gesetz festgelegtes und dann in den nach

¹ Strukturanalytischer Terminus. Vgl. „Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit“ S. 9 ff.

ihm zu konstruierenden „Zahlen“ ausdrücklich werdendes) Vorkommen von einer Eigenschaft e in der unendlichen Menge der zu konstruierenden Zahlen oder der mit ihrer Hilfe bestimmbaren (möglichen) eigentlichen Gegenstände selbst verstanden wird: es „gibt“ oder „gibt nicht“ eine „Zahl“ mit der Eigenschaft e in ihr. Wobei aber immer zu bedenken ist, daß wir hierbei die anschaulich gegebenen „Zahlen“ selbst und die zählend bestimmbaren Dinge nicht als die von uns zu betrachtenden Gegenstände auffassen: wir denken jetzt nur das sinnhaft-lebendige Gesetz der Konstruktion der Zahlen als unsern Gegenstand; nicht aber denken wir an die möglichen Gegenstände, die durch die Zahlen bestimmbar sind und deren Eigenschaften vielleicht noch unter ganz anderen Gesichtspunkten bestimmt werden können als dem, unter dem sie gerade durch Vermittlung der Konstruktionsmethode des Zählens (in dem betreffenden Fall) bestimmt werden; und noch weniger denken wir an die Zahlzeichen (Ziffern), mit Hilfe deren wir die Erlebnisse fixieren, in denen jenes sinnhafte Gesetz erlebend angewandt wird. Jenes Konstruktionsgesetz selber aber ist — wenn es als Gegenstand betrachtet wird — ganz und gar und ausschließlich bestimmt durch den Sinn der Konstruktion, der in ihm (d. i. in seinem Begriffe) „lebt“. Will man diesen Gedanken festhalten bei Betrachtung der Zahlen, so darf man an diesen (und ebenso an den durch sie bestimmbaren Gegenständen) nur diejenigen Eigenschaften betrachten, in denen eben jenes Gesetz und nur dieses Ausdruck (und Anwendung) findet, d. h. diejenigen Eigenschaften, die bestimmbar sind nach dem Gesichtspunkt, unter dem die Zahlenreihe als Ausdruck des Sinnes konstruiert ist. So betrachtet, entscheidet dann aber der Sinn jener Konstruktion auch darüber, ob e in der Zahlenreihe vorkommen „muß“ oder nicht vorkommen „kann“. Ein Drittes zwischen diesem „muß“ und „kann“ gibt es nicht; seine Annahme hat (unter den soeben angeführten Voraussetzungen) keinen Sinn. Der Gedanke an die Möglichkeit eines solchen Dritten würde ja die hier ausgeschlossene Behauptung enthalten, daß e ohne Rücksicht auf das Gesetz, d. h. daß es „zufällig“ in der Reihe „vorkommen“ oder nicht vorkommen könne. Das aber würde eben bedeuten, daß die betreffenden Gegenstände, hier also die Zahlen, bestimmbar seien unter irgendwelchen dem Gesichtspunkte des Konstruktionsgesetzes heterogenen Gesichtspunkten. Gerade das aber bleibt hier ausgeschlossen, weil uns ja jetzt die Zahlen gar keine selbständigen „Gegenstände“ „sind“, die unter den ihnen adäquaten, von ihrem Für-sich-sein her festzulegenden Gesichtspunkten bestimmt „werden“, sondern selbst lediglich Ausdrücke „darstellen“ für Sinnanwendungen eines Bestimmens, das lediglich seinem eigenen Gesichtspunkt unterliegt.

Diese ausschließliche Alternative „muß“ und „kann nicht“ gibt je-

doch Brouwer nicht zu. Es wirkt in ihm offenbar das uneingestandene Vorurteil nach, daß die besonderen Zahlen (d. i. die ziffernmäßigen Ausdrücke), da sie doch in irgendeinem Sinne „Gegenstände an sich“ seien, als solche auch Eigenschaften haben könnten, über die das allgemeine Konstruktionsgesetz der Zahlenreihe nicht (oder doch nicht ausschließlich) entscheidet. Wenn der Begriff des Gegenstandes selbst „absolut“ wäre, wenn er „Gegenstände an sich“ bedeutete und wenn „die Zahlen“ in diesem absoluten Sinne „Gegenstände“ wären, so hätte er recht, denn der Sinn des Bestimmens, der in dem Konstruktionsgesetz formuliert wird, bzw. der Gesichtspunkt des Bestimmens, dessen mögliche Bestimmungen nach diesem Gesetze aufgebaut werden, brauchte dann diese Gegenstände nicht unter allen überhaupt auf sie anwendbaren Gesichtspunkten des Bestimmens zu bestimmen. Sind jedoch, wie es meiner Auffassung entspricht, die Zahlen mindestens hier nicht als Gegenstände anzusehen, sondern lediglich als Sinn-ausdrückende Gebilde und weiter nichts, so kann nichts Eigenschaftliches an ihnen „sein“, über das in dem sinnhaften Konstruktionsgesetz nicht bereits entschieden wäre. Natürlich bleibt es auch unter dieser Betrachtungsweise denkbar, daß wir den Zusammenhang zwischen dem Konstruktionsgesetz und gewissen echten, d. i. Sinn-ausdrückenden Eigenschaften einzelner Zahlen nicht einsehen oder beweisen können,¹ diese „praktische“ „Unentscheidbarkeit“ darf jedoch nicht verwechselt werden mit einer aus dem Sinne folgenden grundsätzlichen.

Ob, um ein Beispiel heranzuziehen, in der Reihe der Dezimalstellen des Ausdrucks für $\sqrt{2}$ oder π eine Sequenz 0123456789 vorkommt, das muß als grundsätzlich festgelegt gelten durch das Gesetz, nach dem diese Dezimalstellen errechenbar sind; wenn es für uns auch keinen Weg gibt, die Frage durch eine logisch-analytische Deduktion aus diesem Gesetz zu beantworten. In dem Gesetz muß nämlich, wie ich vorhin sagte, der Grund dafür enthalten gedacht werden, daß entweder an irgendeiner Stelle diese Sequenz auftreten muß oder daß sie an keiner auftreten kann, ein „zufälliges“ Auftreten oder Nicht-auftreten läßt es selbst nicht offen. Ob es freilich bei der faktischen Ausrechnung der Stelle je einem Menschen (empirisch) begegnen wird, daß er auf diese Sequenz stößt, das kann „unentscheidbar“ sein. Das sinnhafte Gesetz der Berechnung der $\sqrt{2}$ wird nun zwar in der Mathematik

¹ Zumal wir Sinn als solchen nie „explizit“ „haben“, so daß wir sein Sosein unmittelbar an ihm selbst gleichsam ablesen könnten; wir bringen uns das Sosein des Sinnhaften vielmehr immer nur durch die darstellenden Ausdrücke — also mittelbar und nicht an sich selbst — zum Bewußtsein. — Wie wir des Daseins der (eigentlichen) Gegenstände, deren Sosein wir in Begriffen entwerfen, niemals unmittelbar gewiß sind, so können wir umgekehrt das Sosein von Sinn (von dem Sinne des Ich-sagens, d. i. des Erlebens überhaupt und seiner möglichen Besonderungen) immer nur in Symbolen vorstellend „entwerfen“ auf Grund des konkreten Lebens, das wir unmittelbar in uns „spüren“.

ebenfalls wie ein Gegenstand betrachtet, weil (wie erwähnt) nur am gegenständlichen Ausdruck „transzendental“ die Bestimmungen der entsprechenden möglichen Gegenstände untersucht werden können; und andererseits sind auch die einzelnen Ereignisse des Berechnens und die etwa hingeschriebenen Zahlreihen ohne Zweifel Gegenstände. Der Dezimalbruch für $\sqrt{2}$ selbst ist aber nur ein Ausdruck für den im Verhältnis zu ihm nichtgegenständlichen „Sinn“.¹ Die Zahlen „sind“ also, wie das Beispiel zeigt, nicht diejenigen Gegenstände, die nach dem Gesetz bestimmt würden und die — als diesem Bestimmen gegenüber selbständige Gegenstände — „an sich“ auch unter anderen „heterogenen“ Bestimmungsmethoden nach anderen Gesichtspunkten als bestimmbar gedacht werden können. Die Zahlen der unendlichen Brüche haben vielmehr keine andere Bedeutung als die: die im erlebenden Bestimmen möglicher Gegenstände sich vollziehende Ausführung jener relativ nicht-gegenständlich-sinnhaften Konstruktion „darzustellen“. „Empirische“ Eigenschaften, die ihnen unabhängig von den durch das Gesetz selbst vorgeschriebenen zukommen könnten, „haben“ sie nicht, d. h. es hat hier keinen Sinn, sie selbst als gegenständliche Träger solcher Bestimmtheiten zu betrachten. Jede „Eigenschaft“ also, die an der (hier lediglich als Symbol jenes Sinnes zu betrachtenden) Zahlenreihe auftritt, ist durch das Gesetz gefordert als eine, die ihm zufolge auftreten „muß“ und diejenigen Eigenschaften, die nicht an ihr auftreten, „können“ dem Gesetz zufolge nicht auftreten. Die Zahlenreihe — obwohl sie (als anwendbarer Ausdruck betrachtet) in unendlichem Werden ist — bildet also für die authentisch mathematische Betrachtung keinen gesonderten Gegenstand im Vergleich zu dem Gesetze selbst, sie „ist“ ja (für uns) nur die in der Zeit entstehende Darstellung derselben — und weiter nichts. Und da dieses Gesetz als Gegenstand gefaßt unter dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten steht, steht sie selbst auch darunter.

Das Resultat dieser Untersuchung der sinnhaften Konstruktionen als „Gegenstände“ der Mathematik in bezug auf die Brouwerschen Schwierigkeiten ist also dies: der Satz vom ausgeschlossenen Dritten hat für die sinnhaften Konstruktionen volle Geltung, weil in ihnen „Gegenstände“ der mathematischen Betrachtung angetroffen werden, und weil die Bestimmung von Gegenständen grundsätzlich durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten in adäquater Weise geregelt wird. Brouwer ist daher im Irrtum, wenn er als unstatthaft erklärt zu sagen: wenn von der Eigenschaft e bisher noch nicht erwiesen ist, daß sie in

¹ Der gegenständliche Ausdruck im Symbol darf mit dem Sinn, den er ausdrückt, ebenso wenig verwechselt werden wie die durch ihn zu bestimmenden möglichen eigentlichen Gegenstände (z. B. das Verhältnis der Kathete zur Hypotenuse, das irgendwo wirklich vorkommen kann) mit dem Sinn verwechselt werden dürfen.

der unendlich werdenden Reihe aufgetreten ist oder auftreten muß und wir anderseits nicht mit logischen Gründen ausschließen können, daß sie irgendwo in ihr auftreten kann, so „gebe“ es immer noch ein „Drittes“, d. h. ein gleichsam zufälliges oder empirisches Auftreten oder Nicht-Auftreten. Wenn e „faktisch“ auftritt, „muß“ es auftreten und wenn es in der „ganzen Reihe“ niemals auftritt oder auftreten „wird“, so konnte es nicht auftreten. Dieses „muß“ oder „kann nicht“ wird Symbolen gegenüber durch den Sinn festgelegt, dessen Symbole sie sind.

b) Betrachtung der transzendental zu bestimmenden „eigentlichen“ Gegenstände.

Wir haben die Zuständigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten bisher geprüft für die sinnhaften Konstruktionsgesetze, insofern diese als — wenn auch nur uneigentliche — Gegenstände betrachtet werden konnten. Es ergab sich uns, daß man diese Sinngebilde sorgfältig unterscheiden muß von den in der eigenen Seele (innerlich) wahrnehmbaren seelischen Ereignissen, denen wir diesen Sinn erlebend „einlegen“, und ebenso von den anschaulich-gegenständlichen „Ausdrücken“ (Zahlzeichen und anderen Symbolen), in denen wir uns das Sosein des betreffenden Sinnes vorstellig und festhaltbar machen. Trägt man dieser Unterscheidung Rechnung und betrachtet man dementsprechend diese Seelenereignisse oder Symbole nur insoweit, als die an ihnen feststellbaren Eigenschaften eben Ausdruck jenes Sinnes sind, d. h. unter Absehen von allen Eigenschaften, die ihnen von dieser Ausdrucksfunktion abgesehen noch anhaften können, so zeigte sich, daß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten uneingeschränkt angewandt werden kann.

Wir wenden uns nun den „eigentlichen“ Gegenständen zu als der zweiten Art von Gegenständen, die entsprechend unseren obigen Ausführungen für die Mathematik von Bedeutung sind. Eigentliche Gegenstände kommen für die Mathematik insofern in Betracht, als Mathematik sich nicht (wie die Philosophie) mit dem reinen Sinn als solchen (oder mit dem Sinn der Sinnhaftigkeit selber) beschäftigt, sondern Sinngebilde nur in ihrer Bedeutung als Bestimmungen möglicher Gegenstände erforscht. „Mögliche Gegenstände“ bedeuten nun zwar als solche noch keine eigentlichen Gegenstände, sondern Ausdrücklichmachungen erlebend gespürten Sinnes, hier aber handelt es sich um diesen Sinn gerade als Bestimmung spezifisch eigentlicher Gegenstände, d. i. um die Erlebensmöglichkeit, um die Denkbarkeit von Gegenständen im eigentlichen Sinne der Gegenständlichkeit. D. h. von solchen Gegenständen, die „als“ dem Ich und seinem sinnhaften Erleben gegenüber für-sich-seiend gedacht werden können. Der Sinn, der in den hier in Frage kommenden Möglichkeitsvorstellungen ausdrücklich wird, ist ein Sinn, zu dessen Sinngehalt es gerade gehört,

(mögliche) Bestimmung eigentlicher Gegenstände zu sein: die Möglichkeitsvorstellungen haben also hier nicht nur die Funktion, irgendwelchen Sinn darstellbar zu machen, sondern solchen, dem als spezifische Eigenschaft zukommt, Gegenstände, d. i. (als solche zu denkende) eigentliche Gegenstände zu bedeuten. Liegt doch der Sinn des mathematischen Bestimmens gerade darin, daß durch die Sinnbetrachtung und in ihr über (als solche zu denkende) Gegenstände allgemeine Aussagen gemacht werden können. Mag also dabei auch die Frage außer Betracht bleiben, ob die so gedachten Gegenstände jenseits und unabhängig von den sie denkenden Gedanken¹ „wirklich“ „sind“ (ja ob sie nach empirischen Gesetzen auch nur wirklich sein „können“;²) die Bezugnahme auf die Möglichkeit dieser Gegenstände, die in dem sie denkenden Gedanken selber liegt, ist eine Bezugnahme auf mögliche „eigentliche“ Gegenstände. In dieser Weise gehört es zu dem besonderen Sinne des Mathematischen, daß die möglichen Gegenstände, als deren Bestimmung mathematische Überlegungen ihren eigentlichen Sinn haben, den bisher von uns betrachteten uneigentlichen, rein sinnhaften Gegenständen jedesmal als eigentliche gegenüberstehen. Wir sind stets berechtigt, sie als eigentliche Gegenstände (zum mindesten in fingierender Überlegung) aufzufassen: d. h. als Gegenstände irgendeiner als solche zu denkenden „Wirklichkeit“.

Stellen wir nun gegenüber diesen eigentlichen Gegenständen, auf die sich die Mathematik nur mittelbar, transzendental, aber in einer für ihren Sinn wesentlichen und unabstreifbaren Weise bezieht, die Frage nach der Zuständigkeit unseres Drittsatzes, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Insofern wir irgendwelche Gegenstände als eigentliche und damit als wirkliche denken, denken wir sie auch als erlebend bestimmbar. Und wenn wir auch faktisch nicht in der Lage sein sollten, sie adäquat bestimmen zu können, ja wenn wir sogar (wie es m. E. zuletzt geboten ist) eine völlig adäquate Bestimmung überall als ein unerreichbares Ideal ansehen, dem wir uns faktisch nur ohne Ende zu nähern suchen können, so halten wir doch diesen Gedanken ihrer adäquaten Bestimmtheit zum mindesten als „Grenzbegriff“ aufrecht. So viel an ihnen selbst liegt, denken wir sie als so beschaffen, daß sie ein adäquates Bestimmen zulassen, mag auch jedes faktische Erleben der Aufgabe dieses adäquaten Bestimmens gegenüber mehr oder weniger — und vielleicht sogar mit apriorischer Notwendigkeit — versagen.

Alles adäquate Bestimmen aber, mag es faktisch erreichbar sein oder nicht, muß als ein Bestimmen gedacht werden, das dem Satze des

¹ Die in dieser Erwägung ihrerseits wieder als Gegenstände betrachtet: zu psychischen Ereignissen (in der Welt) „vergegenständlicht“ werden.

² Der Begriff des „Könnens“ nimmt hier eine andere, relativ objektivere Bedeutung an, als er ihn im Begriff der „reinen Möglichkeit“ hat.

ausgeschlossenen Dritten untersteht. So ergibt auch die Betrachtung dieser eigentlichen Gegenstände, auf die die Mathematik mittelbar Bezug nimmt, wenn man sie isoliert ins Auge faßt, keine Möglichkeit, die Brouwersche Ausschaltung des Dritzensatzes verständlich zu machen.

Die gesonderte Untersuchung der beiden von uns unterschiedenen Gegenstandsarten: sowohl die der sinnhaften Konstruktionen wie die der durch sie mittelbar zu bestimmenden eigentlichen Gegenstände führt uns also zu dem gleichen negativen Ergebnis bezüglich des Brouwerschen Verbotes.

c) Das transzendente Bestimmen des eigentlichen Gegenstandes durch den konstruierbaren Sinn im Falle approximierender Konstruktionen.

Aber dennoch hat nun das Brouwersche Verbot der Anwendung des tertium non datur seinen guten Sinn und seine tiefe Berechtigung. Diese zeigt sich, wenn wir nun die beiden von uns unterschiedenen Gegenstandsarten nicht mehr gesondert betrachten, sondern auf das Verhältnis achten, in dem sie in der Mathematik zueinander stehen. Wir haben oben dargelegt, daß das mathematische Bestimmen sich nach dem transzendentalen Prinzip vollzieht, d. h. daß durch jene sinnhaften Konstruktionen diese eigentlichen Gegenstände, wenn auch als nur „mögliche“ Gegenstände (einer denkbaren Welt) mittelbar bestimmt werden. Das transzendente Prinzip besagt genauer, daß die Bestimmungen der Konstruktionen zugleich Bestimmungen der durch diese bestimmbaren möglichen Gegenstände sind, daß also die Bestimmungen, die wir über diese Konstruktionen treffen, sich gleichsam übertragen auf die durch sie bestimmbaren Gegenstände resp. Gegenstandsmomente.¹ In diesem in dem transzendentalen Prinzip gegebenen Übertragungsverhältnis zwischen den sinnhaften Konstruktionen und den durch sie bestimmbaren Gegenständen liegt nun sozusagen die wunde Stelle, um derentwillen das Verbot der Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten einen berechtigten Sinn hat. Denn hier ist es, wo in das adäquate mathematische Bestimmen ein Zug von Inadäquatheit, ja von grundsätzlicher Inadäquatheit einbezogen werden kann; und wie wir zu zeigen versucht haben, ist es im Sinne des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten gelegen, nur unter Gesichtspunkten anwendbar zu sein, die den zu bestimmenden Gegenständen adäquat sind. Diese aus dem transzendentalen Prinzip sich ableitende mögliche In-

¹ In diesem Gedanken liegt natürlich auch: wenn es „seiende“ (d. i. im eigentlichen Sinne eigentliche) Gegenstände „gibt“, die durch den in der Möglichkeitsvorstellung ausgedrückten Sinn bestimmt werden, so werden auch diese seienden Gegenstände durch jene aus dem Sinne folgenden Bestimmungen getroffen. Man kann deshalb das transzendente Prinzip auch in der Form des Satzes aussprechen: „was wirklich (seiend) sein soll, muß möglich sein.“

adäquatheit des mathematischen Bestimmens muß also zunächst näher untersucht werden.

Völlig adäquates Bestimmen eines Gegenstandes würde voraussetzen, daß das zu denkende Für-sich-sein des Gegenstandes den Konstruktionsmitteln des erlebenden Bestimmens durchaus konform sei. Im Fortschritt der wissenschaftlichen Entwicklung haben wir jedoch gelernt, unser Bestimmen der (wirklichen) Gegenstände nur als steigende Annäherung an das zu denkende Für-sich-sein zu deuten und uns mit diesem Sinne des Bestimmens zu begnügen. Im Zusammenhang hiermit hat die Mathematik ihre Methoden approximativer Bestimmung ausgebildet, in denen der Gegenstand als bestimmt gilt, wenn wir ihn vermöge eines Gesetzes annäherungsweise bis zu jedem gewünschten Grade der Genauigkeit zu bestimmen vermögen, mag auch völlige Deckung des bestimmenden Sinnerlebens mit dem Gegenstande unerreichbar bleiben. Und es erscheint mir richtig, dieses approximative Bestimmen als die allgemeine Regel, die Fälle adäquaten Bestimmens dagegen als Spezialfall oder sogar lediglich als eine methodische Vereinfachung aufzufassen.¹

Im Sinne der Approximation liegt nun aber, daß der Gegenstand durch keinen selbst gegenständlich erfaßbaren Inbegriff von gedanklichen Gliedern der aufzustellenden Annäherungsreihe in vollendeter Weise bestimmt wird: es gehört vielmehr wesentlich zu der in jenem Sinne getroffenen Bestimmung (des Gegenstandes), daß jeder (der Vergegenständlichung zugängliche) Gedanke der festgelegten Art nach einem gewissen Gesetze überboten werden kann. Es gilt deshalb hier nicht ohne weiteres der Satz, daß die Bestimmungen, die den bestimmenden Gedanken, d. i. den sie ausdrücklich machenden Gegenständen, zugeschrieben werden, sich auf den durch die Gedanken zu bestimmenden Gegenstand übertragen müßten. Denn im Ausdruck vergegenständlicht werden kann hier — und kann bei solcher approximativen Bestimmung sogar grundsätzlich — nie die „ganze“ rein sinnhafte Konstruktionsreihe, sondern immer nur ein „Teil“ derselben, und wenn wir einen solchen Teil betrachten, so bleibt immer noch die Möglichkeit, daß in dem die gegenständlich ausgedrückten Gedankenschritte überbietenden, selbst (noch) nicht vergegenständlichten, aber vom Sinne der Regel bereits geforderten „Rest“ der Reihe Beschaffenheiten des Gesetzes zum Ausdruck kommen können, die in dem vorliegenden Teile, der bereits gegenständlich symbolisiert ist, noch keinen Ausdruck fanden. Stellt sich nun in dem Gesetz des Aufbaues der Reihe eine gewisse Eigenschaft dar der Gedanken, die in dem symbolischen Ausdruck sukzessiv zur Darstellung kommen, so überträgt sich diese zwar auf den durch die Reihe transzendental zu bestimmenden

¹ Vgl. unten § V und Anhang II.

Gegenstand: in demselben approximativen Sinne und Maße nämlich, in dem die Reihe den Gegenstand überhaupt bestimmt. Soweit jedoch die die Gedanken ausdrückenden Gegenstände Eigenschaften nicht aufweisen, „noch nicht“ aufweisen, die dennoch grundsätzlich aus jenem Gesetze ableitbar sind (oder sein würden), muß auch durch diese nicht-ausgedrückten Eigenschaften der Gegenstand getroffen werden. Nun wird die Behauptung, daß alle Glieder solcher Reihen eine gewisse positive Eigenschaft haben, wohl stets nur aus der Kenntnis der Gesetze gefolgert werden können. In diesem Falle hat dann auch der durch die Reihe approximativ zu bestimmende Gegenstand die entsprechende Eigenschaft. Und nach dem Satze des Widerspruches hat er und haben ebenso die Glieder der Reihe die kontradiktorische Eigenschaft nicht. Das Entsprechende gilt, wenn aus dem Gesetze hervorgeht, daß die Glieder der Reihe eine gewisse Eigenschaft nicht haben können. Soweit aber unabhängig von dem Gesetze, „empirisch“ festgestellt wird, daß in irgendeinem Inbegriff von Reihengliedern ein oder mehrere Glieder mit einer bestimmten Eigenschaft vorkommen oder nicht vorkommen, so würde hieraus weder für das Gesetz noch für den zu bestimmenden Gegenstand Zwingendes folgen. Denn besonders das Fehlen in dem als Gegenstand dargestellten Teil der Reihe präjudiziert nichts über das Gesetz, das ja erst in dem (unmöglichen) Inbegriff aller möglichen Glieder der Reihe adäquate Darstellung finden würde, und somit präjudiziert es auch nichts über den zu bestimmenden Gegenstand; denn gerade zu dem Sinn des Bestimmtheits dieses letzteren durch die Reihe gehört ja auch dies: daß über jede mögliche Darstellung in einem (ausdrückenden) Gegenstand hinaus die Reihe noch einen von dem Gesetz geforderten „Rest“ aufweist. Es bleibt dementsprechend ständig noch eine unendliche Lücke offen zwischen jeder darstellenden Reihe und dem durch sie (d. i. durch das in ihr „unzulänglich“ symbolisierte sinnhafte Gesetz) approximativ zu bestimmenden Gegenstand (dem „Limes“ der Reihe). Diese stets verbleibende Lücke aber ist selbst der Ausdruck der Inadäquatheit der bestimmenden Konstruktionsmethode zu dem durch sie zu bestimmenden Gegenstand, oder was dasselbe sagt: der Ausdruck der Heterogenität des Gesichtspunktes der Bestimmung zu dem Gegenstande. Und um dieser Inadäquatheit willen ist nun hier der Satz des ausgeschlossenen Dritten in der Tat nicht mehr „anwendbar“.

Unser Ergebnis bezüglich approximativer Bestimmungen wäre demnach folgendes.

Wenn sich in der betreffenden Zahlenreihe eine Eigenschaft e findet, so dürfen wir (wenn auch nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit¹)

¹ Genauer gesagt: unter der Voraussetzung, daß die positiv an der Reihe feststellbaren Eigenschaften der Symbole selbst adäquate Ausdruckszüge des Sinn-Gesetzes

annehmen, daß das Gesetz sie verlangt. Und soweit nach diesem Gesetz der Gegenstand überhaupt bestimmbar ist (eben in den Grenzen, die durch den Approximationscharakter gezogen sind), dürfen wir annehmen, daß die der Eigenschaft e entsprechende Eigenschaft des Gesetzes etwas austrägt für den zu bestimmenden Gegenstand. Wenn sich die Eigenschaft e nicht findet und wir nicht etwa aus dem Gesetz folgern können, daß sie nicht auftreten kann, so ergibt sich für uns gar nichts. Das Gesetz selbst können wir natürlich unter jede alternative Frage stellen, deren Gesichtspunkt seinem eigenen Sinne adäquat ist. Es unter Fragen zu stellen, von denen wir nicht wissen, ob ihr Gesichtspunkt mit dem Gesichtspunkt vereinbar ist, nach dem das Gesetz selbst konstruierend seinen Gegenstand bestimmt, ist sinnlos, zumal das Gesetz ja selbst kein eigentlicher Gegenstand ist. Betrachten wir das Gesetz oder (als Vertreter desselben) die es ausdrückende Reihe dennoch als Gegenstand, der als solcher unter jede denkbare Alternative des Bestimmens überhaupt gestellt werden kann, so müssen wir uns klar machen, daß wir mit dieser Betrachtung nichts mehr gewinnen für die transzendental mittelbare Bestimmung desjenigen Gegenstandes, auf dessen Bestimmbarkeit es eigentlich ankommt. Denn das Gesetz und die es darstellende Reihe kommt in dieser seiner mathematisch relevanten Funktion ja gerade nicht als seiender Gegenstand in Betracht, sondern nur in seinen den Sinn seines Bestimmens ausdrückenden Eigenschaften. — An das entscheidende Problem kommen wir aber erst heran, wenn wir darauf eingehen, daß ja der Sinn dieses Bestimmens selber durch den Satz des ausgeschlossenen Dritten geregelt wird: der Sinn bestimmt seinen Gegenstand, indem er ihm unter der strengen Alternative dieses Satzes Eigenschaften zu- und abspricht. Für unsere Fälle aber ist gerade die diesem Sinn des Bestimmens überhaupt gegenüber beinahe paradoxe Sachlage bezeichnend, daß hier der Sinn dieses Bestimmens nicht (voll) erfüllt wird, weil ja der Gesichtspunkt, unter dem bestimmt wird, heterogen ist zu dem (uns nicht bekannten und vielleicht sogar grundsätzlich unerlebbaren) Gesichtspunkt, unter dem der zu bestimmende Gegenstand ganz adäquat bestimmbar sein würde.

Jede positive Bestimmung durch das Gesetz hat demnach wohl ihren approximativen Wert und schließt im gleichen Sinne ihr kontradiktorisches Gegenteil aus. Es kann aber zunächst jedem als Gegenstand betrachteten Ausdruck gegenüber Alternativen geben, deren Entscheidung den auszudrückenden Sinn nicht berührt, weil der Gesichtspunkt der alternativen Frage wohl dem Symbol (als Gegenstand) adäquat ist, aber nicht dem bestimmendem Sinn und darum auch nicht dem als Symbol des Sinnes betrachteten Ausdruck. Und im Falle approxi-

sind — und nicht etwa nur Eigenschaften, die den verwendeten Symbolen anhaften, ohne von dem Sinne verlangt zu sein.

mativen Bestimmens kann es hierüber hinaus noch Fragen geben, die sich sogar von dem Gesichtspunkt des approximativ bestimmenden Sinnes aus wohl stellen lassen, deren Anwendung jedoch auf den Gegenstand, auf dessen Bestimmbarkeit zuletzt alles ankommt, durchaus sinnlos sein würde, weil sie infolge der nur approximierenden Adäquatheit dieses Gesichtspunktes sich nicht auf den Gegenstand anwenden lassen, sondern gleichsam in die Lücke fallen, die zwischen approximierender und adäquater Bestimmung offen bleibt. In beiden Fällen sind die Fragen dem zu bestimmenden (eentlichen) Gegenstande gegenüber in derselben Weise sinnlos wie die oben betrachtete Frage: ist Weihnachten blau oder andersfarbig? Hierin also liegt die Einschränkung, die die Anwendbarkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten erfährt.

Wie das, was ich zuletzt in der Heranziehung des Beispiels „Weihnachten“ (für den zweiten der soeben unterschiedenen Fälle) verdeutlichen wollte, zutrifft auf die Brouwersche Schwierigkeit, läßt sich folgendermaßen klarmachen.

In dem Beispiel „Weihnachten ist nicht-blau“ würde eine sinnvolle Bestimmung getroffen sein, wenn man, anstatt die Alternative blau — nicht-blau auf die Farben zu beziehen, ein System „möglicher Bestimmungen überhaupt“ als dem Gegenstande adäquat annimmt, so daß dann unter nicht-blau der Inbegriff der Bestimmungen zusammengefaßt wäre, der in diesem System neben blau möglich sein würde. In analoger Weise würden wir bei Betrachtung der Frage: kommt in den Dezimalstellen von π die Sequenz 12345 ... vor „oder nicht“? zunächst anstatt auf „unseren“ unendlichen Dezimalbruch uns zu beziehen haben auf die uns unbekannte Konstruktionsmethode, in der das gegenständliche Verhältnis π adäquat bestimmbar sein würde. Dann aber würde der Sinn jenes „oder nicht“ keineswegs gleichzusetzen sein mit dem Inbegriff anderer eindimensionaler (linearer) Ziffernfolgen von anderer als der angegebenen Art. Vielmehr könnte ja die Forderung adäquaten Bestimmens uns nötigen, linear darstellbare Ziffernreihen überhaupt nicht mehr anzuwenden, sondern z. B. mehrdimensional (und vielleicht noch in komplizierteren Verzweigungen) sich anordnende Ziffernhaufen, oder sogar auf ziffernmäßige Darstellbarkeit gänzlich zu verzichten. So betrachtet würde für diese ideal geforderte Konstruktion der Satz vom ausgeschlossenen Dritten wieder gelten. Aber das, was Brouwer bestreitet, ist demungeachtet gerechtfertigt. Denn in dem Gedanken: „Auftreten oder Nicht-Auftreten“ jener „Sequenz“ hat wohl niemand die soeben angegebene Bedeutung mit dem Begriffe des Nicht-Auftretens (als den positiven Sinn desselben) bisher verbinden wollen.

d) Erweiterung unserer Betrachtungen auf die Bestimmung „unendlicher Bereiche“ überhaupt.

Wie in dieser Weise die Inadäquatheit des nach dem transzendentalen Prinzip sich vollziehenden konstruierenden Bestimmens und damit die Nichtanwendbarkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten deutlich wird für approximative Bestimmungsmethoden, so läßt sie sich nun auch deutlich machen innerhalb aller unendlichen mathematischen Bereiche überhaupt. Und damit für das ganze Gebiet, angesichts dessen Brouwer sich veranlaßt gesehen hat, die Anwendung dieses Axioms zu verbieten.

Denken wir uns die Reihe der Zahlen als bestimmende Konstruktion, so kann es überhaupt keinen Gegenstand „geben“, der durch sie ad-

äquat bestimmbar sein würde. Denn zum Sinne der Gegenständlichkeit gehört, daß der Gegenstand als endlich gedacht wird.

Prüfen wir z. B. die Aufgabe, die Menge der wirklichen Dinge als abzählbar unendlich zu denken. Es ist richtig, daß sie als abzählbar gedacht werden muß, weil ja Zählen den Setzungsakt der Gegenstände im Erleben ausdrückt. Sie unendlich zu denken würde dagegen bedeuten, sie dem (besonderen) Gesichtspunkt der (betreffenden) Abzählung grundsätzlich als inadäquat zu denken. In der Tat muß die Menge des als wirklich Erlebbaren stets endlich gedacht werden, wenn auch vielleicht über jedes angebbare Maß hinausliegend. Das als wirklich Gedachte wird jedesmal notwendig¹ gedacht als ein geschlossenes Ganzes um das selbst als wirklich hingegenommene Ich herum. Die Menge aber der als erlebensmöglich denkbaren Schritte setzenden Bestimmens von Gegenständen (in denen diese anscheinend² noch nicht als wirklich gedacht werden, sondern nur als möglich) ist unendlich; und zwar gerade deswegen, weil das Zählen als eine inadäquate Methode der bestimmenden Konstruktion dieses „Gegenstandes“ (nämlich jener Menge) erkannt werden muß. Sie ist — wie hier nicht ausgeführt werden kann — inadäquat wegen der Iterationen des sich selbst-erlebenden Erlebens.³ Diese nämlich überbieten jeden Inbegriff einer Wirklichkeit durch die Erlebensmöglichkeit, das sie erlebende Erleben selbst zum Gegenstand dieser Wirklichkeit zu machen und zugleich ein neues Erleben aufspringen zu lassen, das weiterhin dann wieder ebenfalls als Gegenstand in jene Wirklichkeit einbezogen werden kann. Und man kann nicht einmal sagen, daß die auf jeder dieser Stufen gedachte Wirklichkeit bei diesem Standpunktwechsel jedesmal nur um „einen“ Gegenstand vermehrt wurde. Denn, wenn man auch Gedanken als wirkliche Gegenstände betrachtet, tritt in jeder Iteration zu der Summe der bereits wirklichen Gegenstände jeder einzelne der Gedanken hinzu, in denen auf der vorangegangenen Stufe die Summe der Gegenstände der betreffenden Wirklichkeit gedacht worden war. Diese Iteration nach der Subjektseite ist der Grund des Unendlichkeitsgedankens der „Welt“, während die (ohne Berücksichtigung der möglichen Standpunktverschiebungen) nur von irgendeiner Schicht des Erlebens aus gegenständlich gedachte „Wirklichkeit“ stets endlich gedacht ist und nur unter der Frage steht: wie groß? oder wieviele Dinge?, zu deren Beantwortung grundsätzlich Erfahrung und denkende Verarbeitung derselben heranzuziehen wäre. Diese subjektive Iterierbarkeit ist denn auch der Grund der Unmöglichkeit, das „Ganze“ der gegenständlichen „Welt überhaupt“ in einem adäquaten Begriff zu denken. Diese Unmöglichkeit wieder ist es, die jede angebbare Zahl als inadäquat erscheinen läßt gegenüber dem Inbegriff des als wirklich überhaupt Erlebbaren, und die dadurch nötigt, die Anwendung der Zahl überhaupt (in der Bestimmung jenes Wirklichen überhaupt) als unendlich zu denken. (Vgl. auch den weiter unten erwähnten Unendlichkeitsbeweis Dedekinds, der auf dieser subjektiven Iterierbarkeit aufgebaut ist.)

Auch hier ist also die Unendlichkeit der sinnhaften Konstruktion Ausdruck der Inadäquatheit des bestimmenden Gesichtspunktes zu dem zu bestimmenden Gegenstand. — Damit wird aber einsichtig, weshalb die Bedenken, die gegen den Satz vom ausgeschlossenen Dritten gegenüber approximativ unendlichen Bestimmungen bestehen, hier

¹ Nämlich a priori notwendig aus dem Sinn des urphaenomenalen Begriffes der Gegenständlichkeit; oder wenn man sich vorsichtiger ausdrücken will: der wirklichen Gegenstände (gegenständlicher Wirklichkeit). Der Begriff der möglichen Gegenstände bedeutet diesem Begriff gegenüber nur eine uneigentliche, transzendental-mittelbare Bestimmung derselben Gegenstände: nämlich die als (wirkliche) Gegenstände erlebensmöglichen Gegenstände.

² Vgl. die vorangehende Fußnote.

³ Ich verweise auf die Entwicklung dieser standpunkt-verschiebenden Iterationen in „Das Verstehen“ I, zu den im Text folgenden Ausführungen auf m. Besprechung von Heideggers: Was ist Metaphysik? Dtsche Lit.-Ztg. 1930, Heft 23 Sp. 1065 f.

erst recht am Platze sind. Das heißt, daß dieses Axiom nicht nur für approximative Bestimmungen, sondern für alle sogenannten „unendlichen Bereiche“ ausgeschlossen bleibt. —

V. Die allgemein logische Bedeutung des Verbotes des Dritzensatzes. Der Sinn des Unendlichkeitsgedankens und die Mathematik.

Wenn Brouwer nicht nur für unendliche Bereiche der Mathematik, wie etwa die Menge der natürlichen Zahlen oder die Dezimalstellen von π oder $\sqrt{2}$ u. a. m. den Satz des ausgeschlossenen Dritten anzuwenden verbietet, sondern diesen Satz aus der Logik überhaupt verbannen will, so kann man diese Ausdehnung seines Einspruches nur so verstehen, daß alles bestimmende Erkennen von Gegenständen seinem Sinne gemäß als inadäquat und unendlich, und im günstigsten Falle als nur approximierend gedacht werden müsse und daß daher die Unendlichkeit jener mathematischen Bereiche keine nur diesen Bereichen zukommende Eigenschaft bedeute, sondern allgemein auf das Verhältnis gehe, das zwischen Gesetzen des sinnhaften Konstruierens und dem Gegenstande besteht; daß alle diese Gesetze also ihre Gegenstände transzendental und nur in Methoden der Annäherung bestimmen. Dies aber kann man, wie mir scheint, aus folgenden Gründe mit Recht behaupten. Alle Gegenstände sind ihrem Sinne nach besondere, einzelne Gegenstände.¹ Bestimmungen einzelner Gegenstände aber sind a posteriori. Apriori wird lediglich der nichtgegenständliche Sinn (und aus diesem „transzendental“ „mögliche“ Gegenstände) bestimmt. Die Mathematik bestimmt also a priori den Sinn der Konstruktionsmethoden möglichen aposteriorischen Bestimmens. Nun ist alles aposteriorische Bestimmen von Gegenständen, die als solche dem Begriff und dem Erleben von Sinn „transzendent“ sind, ein grundsätzlich unendliches Verfahren der Annäherung an die „Wahrheit“. Dies, wie wir soeben ausführten, nicht deshalb, weil das Gegenständliche selbst als solches unendlich „wäre“; Unendlichkeit bedeutet vielmehr auf Gegenstände angewandt lediglich einen Ausdruck für ihre Unbestimmbarkeit gegenüber einem bestimmten Gesichtspunkt; so ist etwa die „Welt“ in Raum und Zeit darum unendlich, weil sie in ihnen nicht (anschaulich) bestimmt darstellbar ist, jeder möglichen räumlichen und zeitlichen Bestimmung gegenüber „indefinit“ bleibt — was dagegen wahrhaft und im eigentlichen Sinne unendlich ist, das ist das „Nichtgegenständliche“ als solches: der Sinn, das Ich, das Erleben, das sich in iterativer Identifizierung mit sich selbst als „innerlich unendlich“ erlebt, sobald es sich (wie es gemäß dem spezifischen Sinne Erleben, Ich, Bewußtsein

¹ Vgl. Metaphysik . . . § 9.

u. s. w. muß) eben nicht nur als Erlebtes, sondern zugleich auch als Erlebendes betrachtet;¹ darum gilt das, was wir für die sinnhaften Konstruktionen in der Mathematik ausgeführt haben, grundsätzlich für alle die Begriffe, durch die überhaupt mögliche Gegenstände bestimmt werden. Wie man aber bisher meist irrigerweise geglaubt hat und glaubt, die mathematischen Gebilde als Gegenstände² ansprechen zu müssen — zwar als „ideale“ im Gegensatz zu den realen der Welt, ohne sich jedoch darüber klar zu sein, was diese Unterscheidung bedeute — so nahm man auch an dem Begriff der „Unendlichkeit“ von Gegenständen keinen Anstoß.³

In Verfolgung derselben Denkweise, die in Husserls Phänomenologie einen bedeutenden Ausdruck gefunden hat, meint man neuerdings der möglichen Unendlichkeit von Gegenständen die Endlichkeit des erlebend-denkenden Geistes (des Menschen) gegenüber stellen zu müssen, wodurch der Sinn dieses Verhältnisses geradezu auf den Kopf gestellt wird. Nicht das Denken ist endlich, sondern nur der „Mensch“, wenn er selbst „ohne Rest“ als Gegenstand und als seiend gefaßt wird, — in welcher Auffassung aber eine unerlaubte Einseitigkeit liegt — und das ebenso mißverständene Ich ist endlich: sie sind endlich wie die Gegenstände, in deren Bereich sie auf diese Weise restlos einbezogen werden. Es gibt aber, d. h. es muß als selbst sinnvoller Begriff auch angenommen werden, ein „nichtgegenständliches“ Erleben oder Ich-sagen-können; und das ist der Punkt, an dem diese letztlich empiristisch oder platonisch-objektivistisch orientierte Betrachtungsweise versagt.⁴

Dieser grundsätzliche Irrtum über das Wesen der mathematischen „Gegenständlichkeit“ — der wiederum darin zutiefst begründet ist, daß der Sinn des Sinnes — überhaupt, nicht verstanden worden ist — ist aber, wie aufgezeigt worden ist, der letzte Grund für die Verwirrung, die die Brouwersche Behauptung über den Satz des ausgeschlossenen Dritten hervorgerufen hat. Man hat nicht unterschieden zwischen den sinnhaften, und damit mindestens in relativem Sinne nichtgegenständlichen, Konstruktionsgesetzen und den möglichen Gegenständen, die durch diese Gesetze bestimmbar sind und drittens den („psychologisch“) gegenständlichen Erlebnissen (seelischen Ereignissen) oder auch den an diese geknüpften Symbolen, in welchen die sinnhaften Gesetze erlebend ausdrücklich werden. Die Alternative „In der Reihe der natürlichen Zahlen muß es eine Zahl mit der Eigenschaft E geben oder es kann eine

¹ Hierzu Das Verstehen von Sinn . . . § 5ff. und Metaphysik . . . bes. § 17f.

² Genauer als „eigentliche“ Gegenstände irgendwelcher Art (so z. B. Plato), anstatt sie richtig zu verstehen als symbolische Ausdrucksgebilde von nicht — oder doch nicht-eigentlich — gegenständlichem Sinne.

³ Der berühmte Beweis von Dedekind (Was sind und was sollen die Zahlen?, Brschw. 1923, 5. Aufl. S. 17f.) für die Zulässigkeit unendlicher Gegenstände arbeitet charakteristischerweise mit der Vergegenständlichung von „Gedanken“. Gedanken aber sind Gedanken nur, insofern sie Vergegenständlichungen von Sinn sind, und Sinn ist Sinn als dasjenige, was nie ohne Rest vergegenständlicht werden kann. Der Beweis nimmt in dieser verstellten Form mit Recht Bezug auf die Unendlichkeit des Sinnes, auf die „innere Unendlichkeit“ des „Erlebens“, er darf aber nicht mißverstanden werden als Beweis für die Denkbarkeit „unendlicher Gegenstände“. Vgl. auch den Anhang III.

⁴ Vgl. Metaphysik . . . III.

solche Zahl nicht geben“ besteht nur da, wo die nach dem Konstruktionsgesetz zu entwickelnden gegenständlichen Erlebnisse durch nichts anderes bestimmt gedacht werden als durch den reinen Sinn des Gesetzes. Sobald man aber zugibt, daß neben diesem reinen Sinn noch irgendeine andere Instanz in die Gestaltung dieser ausdrückenden Erlebnisse eingreift, würde diese Alternative nicht mehr lückenlos sein. Praktisch muß dieses Zugeständnis stets gemacht werden.

Es mag dies an dem Beispiel der Zahl einsichtig werden. Die Auffassung der Zahlen als reine Sinngebilde ist ein grenzbegriffliches Ideal. Denn wie bei den rein sinnhaften Momenten des Bestimmens möglicher Gegenstände überhaupt spielen auch in jeder von Menschen geschaffenen Mathematik spezifisch anthropologische Momente eine Rolle. In welcher Weise unsere Auffassung der Zahl von solchen Momenten, wie etwa Raum- und Zeitanschauung als Bedingung möglicher Gegenstandsvorstellung, bestimmt ist, läßt sich natürlich nicht entscheiden. Es läßt sich nur allgemein sagen, daß diese anthropologischen Momente nicht den zu „spürenden“ reinen Sinn als solchen mitbedingen, wohl aber die vorstellig-darstellende Ausdrücklichmachung desselben, auf die wir zur Festlegung und damit zur Klärung des Soseins des Sinnes angewiesen sind. Jedenfalls wird aber faktisch schon durch unsere eigene anthropologische Konstitution neben der „Idee“ der Zahl jene andere mitbestimmende Instanz in die Konzeption der natürlichen Zahlen eingeführt, so daß wir in keiner praktischen Mathematik mit „reinen“ Zahlen zu tun haben, obwohl in der mathematischen Wissenschaft das Bedürfnis, jene mitbestimmenden anthropologischen Instanzen fortschreitend auszuschalten, besonders seit Einführung der Infinitesimalrechnung und der Funktionentheorie stark hervortritt. An dieser Stelle liegt vor allem auch die Bedeutung der nichteuklidischen Geometrie und der mathematischen Grundlagen der Relativitätstheorie, die diese anthropologische Anschauung (in der Kant noch glaubte, die eigentlich mathematischen Begriffe konstruieren zu müssen), aus der Raum- und Zeitkonstruktion ausschalten. Es darf dabei nicht vergessen werden, daß auch diese anthropologischen Momente ein relatives „A priori“ bedeuten insofern, als sie zwar nicht folgen aus dem reinen (subjektiven, „erlebenden“) Sinn des Erlebens überhaupt und der erlebbaren Gegenständlichkeit, wohl aber aus dem Sinn des spezifisch (objektiv-erlebten) menschlichen Erlebens von Gegenständen. Diesen Unterschied kennt auch Kant: seine Kategorien, welche den Begriff der Gegenständlichkeit festlegen, sollen gelten für „jedes vernünftige Wesen“ überhaupt; die Anschauungsformen der transzendentalen Aesthetik dagegen nur für den Menschen. Wenn wir nun auch Kants unflüssige Abgrenzung von Anschauen und Denken aufgeben und vor allem auch seine Zusammensetzung der „Erkenntnis“ aus beiden: als aus ihren „Stücken“

für unrichtig halten, so bleibt doch der grundsätzliche Unterschied zwischen der „Idee“, d. i. dem eigentlich Urphänomenalen, und ihren anthropologisch mitbestimmten, uns praktisch erfaßbaren Lebensäußerungen. Haben wir also in irgendwelchen auf solche unendlichen Bereiche bezogenen Beweisen nicht nur die „Idee“ der „reinen“ Zahlen im Auge, sondern wollen wir — wie es doch stets unsere eigentliche Absicht ist — in ihnen eine praktisch denkbare Mathematik aufbauen, so müssen wir die in unseren Darlegungen besprochenen grundsätzlichen Verhältnisse vorsichtig beachten. Und das scheint mir zu der grundsätzlichen Folgerung zu führen, daß wir in der Tat in spezifisch mathematischen Überlegungen von dem Satz des ausgeschlossenen Dritten keinen Gebrauch machen dürfen.

Ob es nun möglich ist, eine Mathematik aufzubauen, die nicht nur die durch diese Überlegungen aufgezeigten Fehlerquellen und Gefahren vermeidet, sondern die Ablehnung des ausgeschlossenen Dritten zum Boden nimmt für den Aufbau einer Axiomatik, in der diese Gefahren aus positiven Gründen gegenstandslos werden — das zu entscheiden traue ich mir nicht zu. — Brouwer scheint mir den bisher eingeschlagenen Weg, der jedenfalls auch der nächstliegende war, sozusagen umkehren zu wollen. Wir denken bisher immer noch grundsätzlich im Sinne der Aristotelischen Logik¹ und betrachten als Normalfall der Bestimmung möglicher Gegenstände, daß die bestimmende Konstruktion zu Ende bringbar sei, da sie den Gegenstand adäquat bestimme. Dementsprechend wenden wir den Satz vom ausgeschlossenen Dritten unbedenklich an. Auch das Unendliche entwickeln wir da, wo wir es einführen, lediglich als Grenzfall des Endlichen. Und nun übertragen wir die Anwendung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten auch auf die „transzendente“ Bestimmung durch unendliche Konstruktionen, ohne zu bedenken, daß in der Einführung des Unendlichkeitsgedankens die Inadäquatheit der Bestimmungsmethode an den Gegenstand implizite zugestanden ist. Brouwer scheint umgekehrt die eindeutige Bestimmung eines möglichen Gegenstandes hervorgehen lassen zu wollen aus einer unendlichen — und wohl in jedem praktischen Falle „approximativen“ — Einschränkung vorgegebener unendlicher Möglichkeiten. Er arbeitet mit unendlichen „Wahlmöglichkeiten“, innerhalb deren dann besondere Möglichkeiten ausgeschlossen werden. So daß der Fall des adäquaten Bestimmens, der da vorläge, wo nur noch eine Wahl offen bleibt, als Grenzfall erscheint. — Ich halte es durchaus nicht für unmöglich, daß diese „Revolution der Mathematik“ uns vorwärts bringt, ich selbst aber fühle mich in dieser Frage inkompetent und gebe deshalb auch die Bemerkungen des letzten Absatzes nur als bescheidene Anregungen.

¹ D. i. „absolut objektivistisch“ (im Sinne unserer obigen Ausführungen unter III b): wir denken den Gegenstand als „an sich“ unabhängig von dem ihn erlebenden Erleben.

Nachwort über Hilberts Beweistheorie

Die Hilbertsche Beweistheorie sucht — soweit ich sie verstehe — ein Verfahren, um Widerspruchlosigkeitsbeweise direkt führen zu können.¹ Gesetzt, es gelänge auf diesem Wege zu beweisen, daß der Satz vom ausgeschlossenen Dritten auch in der Anwendung auf unendliche Bereiche nie auf Widersprüche führen kann — würden hiermit die Brouwerschen Bedenken widerlegt sein? Anders gesagt: würde die Geltung von mathematischen Begriffen, die mit Hilfe jenes Axioms gebildet sind, für mögliche „Gegenstände“ gesichert sein? —

Die Voraussetzung, die Hilbert leitet, muß meines Erachtens dahin verstanden werden, daß Widerspruchlosigkeit stets Anwendbarkeit auf mögliche Gegenstände sichere, weil sie die einzige und zulängliche „Bedingung der Möglichkeit“ der Gegenständlichkeit überhaupt bilde. Dieser Gedanke scheint mir zutreffend für endliche Sinngebilde, die als adäquate Bestimmungen ihrer Gegenstände gedacht werden können. Wenn aber zu dem Sinn des auszudrückenden Bestimmens selber der Gedanke der Inadäquatheit gehört — wie er ja im Sinne der unendlichen Konstruktionen impliziert ist —, so sichert die Widerspruchlosigkeit der Konstruktion und aller ihr gemäß zu konstruierenden Gebilde die Gegenständlichkeit gerade desjenigen möglichen Gegenstandes, auf den in der Konstruktion gleichsam hingezielt wird, keineswegs. Die „formal“ unbeanstandbare Konstruktion könnte „transzendental“, „leer“, d. i. ohne möglichen Gegenstand, sein.

Wäre nun eine Mathematik denkbar, die sich auf ein solches rein formales „Spiel“ beschränkte, ohne transzendente Anwendbarkeit auch nur grundsätzlich zu beanspruchen? Diese Frage möchte ich nicht durchaus verneinen. Sicher aber wäre dies eine ganz andere Mathematik als die, welche sich in der neueren Geschichte — und zwar in wesentlichen Momenten gerade unter dem Druck physikalischer Aufgaben — entwickelt hat. Wie sich diese zu der uns gewohnten Mathematik verhalten würde, kann vielleicht eine Parallele erläutern. Kant unterscheidet von der „formalen“ die „transzendente Logik“, welche letztere heutzutage meist Erkenntnistheorie genannt wird. Ich deute den berechtigten Sinn dieser Unterscheidung folgendermaßen. Die formale Logik beschäftigt sich mit dem Sinn der Gegenständlichkeit überhaupt in seiner (normativen) Relevanz

¹ Widerspruchlosigkeitsbeweise wurden bisher indirekt geführt: aus der anschaulichen Aufweisung von Gegenständen, die den betreffenden mathematischen Begriffen entsprachen. So die Widerspruchlosigkeit des Begriffes eines irrationalen Verhältnisses ($\sqrt{2}$) aus der Existenz des gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecks (mit der Kathete 1), die der imaginären Größen ($\sqrt{-1}$) aus der Existenz der Gauß'schen Zahlenebene.

für das Denken, nicht aber für die Gegenstände desselben. Die transzendente baut auf denselben Sinn apriorische allgemeine Erkenntnisse über „die“ Gegenstände auf. So den Satz der Einheit der Natur unter Gesetzen und seine Unterformen: das Erhaltungsprinzip und das Kausalprinzip. Um dieser apriorischen Sätze über Gegenstände gewiß zu werden, bedarf sie allerdings eines „Postulates“, eines Glaubens: sie muß die Gegenstände als grundsätzlich erkennbar voraussetzen. — Entsprechend würde die formale Mathematik sich nur mit den Konstruktionen sinnhaften Bestimmens als solchen beschäftigen; die transzendente dagegen — unter Einführung des Postulates der adäquaten Bestimmbarkeit möglicher Gegenstände durch Sinn überhaupt — die grundsätzliche Anwendbarkeit der Konstruktionen im Auge haben.

Anhang I

Wesentliche und unwesentliche Gesichtspunkte des Bestimmens

Ich habe oben bemerkt, daß die übliche zu weite Fassung des Drittsatzes mit einem metaphysisch gegründeten Ideal oder, wenn man will, einem Postulat zusammenhängt, von dessen Verwirklichung unser faktisches Bestimmen weit entfernt bleibt.

Die dieser Fassung eigentümliche Nichtbeachtung des Gesichtspunktes, unter dem bestimmt wird, wäre nur dann berechtigt, wenn die verschiedenen anwendbaren Gesichtspunkte so zueinander sich verhielten, daß die Systeme der möglichen Bestimmungen, die unter jedem von ihnen getroffen werden können, ohne Überschneidungen oder Lücken und gleichsam in ein und derselben „Region“ oder Ebene sich zu einem einzigen System zusammenfügen ließen. Das heißt mit anderen Worten, wenn jeder von ihnen sich als Teilgesichtspunkt eines einzigen gemeinsamen auffassen ließe. Das ist denn auch das unformuliert und unklar der üblichen Fassung des Drittsatzes vor-schwebende Ideal.

Bei dieser Fassung ist nämlich stillschweigend vorausgesetzt, daß die zu bestimmenden Gegenstände echte „Gegenstände an sich“ seien, die ohne eine Schichtung und Abstufung relativer Objektivität zuzulassen, alle in der gleichen Objektivitätsebene nebeneinander liegen. Das (postulierte) System des Bestimmens, welches diesen „Gegenständen an sich“ adäquat sein würde, wäre dann dasjenige, auf welches jene weite Fassung des Drittsatzes allein Bezug nimmt. Die von uns tatsächlich angewandten Bestimmungen dagegen würden den Bestimmbarkeiten dieser Gegenstände an sich nicht entsprechen; sie würden sich vielmehr sozusagen auf Zwischengebilde beziehen,

welche ihrerseits zwischen jenen Gegenständen an sich und dem (nun ebenso absolut und als für-sich-seiend d. i. „objektiv“ gedachten) bestimmenden Erleben des Ich stehen würden. In hergebrachter Weise könnte man jene Gegenstände an sich „Wesen“ und ihre (ideal postulierten) Bestimmbarkeiten an sich „Wesenseigenschaften“ nennen, die relativ „subjektiven“ Zwischengebilde dagegen „Erscheinungen“ (oder wohl auch „Gedanken“) und „phänomenale“ (vielleicht auch „noetische“) Bestimmtheiten. Die einander heterogenen Gesichtspunkte, unter denen wir nun in der Praxis unseres Denkens bestimmen, würden dann als nur den Erscheinungen adäquat, dem Wesen aber mehr oder weniger inadäquat vorausgesetzt werden.

Ich füge hinzu, daß ich diese ganz absolutistische Betrachtungsweise, die sich auf der Unterscheidung von Gegenständen an sich und Ich an sich (welches selbst zugleich als eine Art Gegenstand an sich gilt) für den (im bewußten Leben sich verwirklichenden) Ausdruck einer geschichtlich-faktischen „Existenzstufe“ des sich selbst jeweilig nur unvollkommen verstehenden Lebens halte. „Bessere“ Selbstbesinnung zeigt uns folgendes: einerseits ist schon in der unvermeidlichen Unterscheidung der zu denkenden Sache von ihrer Beschaffenheit (= Bestimmbarkeit) eine unlösbare Korrelation von Erleben überhaupt und Gegenstand überhaupt impliziert, so daß schon der hier vorausgesetzte Gedanke absolut für sich seiender Gegenstände wie der eines selbst absolut gegenständlichen Erlebens als Ausdruck eines Selbstmißverständnisses angesehen werden muß; anderseits wird schon diese „Beschaffenheit“ gegenüber der Sache als relativ subjektiv gedacht. Deshalb stehen auch die sich auf diese Weise ergebenden drei relativen Unterscheidungen Sache — Beschaffenheit¹ — Erleben nicht wie rein und ausschließlich als solche zu denkende „Objekte“ ein für alle Male nebeneinander, sondern schieben sich in der Anwendung in einer beiderseits ungeschlossenen unendlichen Iterationsreihe durch „Umdeutungen“ oder Standpunktverschiebungen hin und her, so daß „Gegenstand an sich“ und (nicht gegenständliches) „reines Erleben überhaupt“ Grenzbegriffe werden. Der Standpunkt unseres Erlebens aber liegt stets irgendwo zwischen diesen idealen Grenzen, und jede Anwendung der (an sich selbst festen) Sinnmomente (Begriffe) „objektiv“ und „subjektiv“ hat die nur relative Bedeutung eines Mehr oder Weniger mit Bezug auf bestimmte andere Bewußtseinsinhalte, die zugleich als möglich erlebt werden.

Ich erläutere die vorangehenden Bemerkungen an einem einfachen

¹ Schon dies ist eine Vereinfachung der Sinnstruktur, um die es sich hier handelt: was vom Gegenstand her und mit Bezug auf ihn (und sein „grenzbegrifflich“ zu denkendes An-sich) Beschaffenheit heißt, müßte vom Erleben her gesehen „bestimmende Sinngebung“ heißen.

Beispiel. Die Gesichtspunkte der Bestimmungen süß, hart, weiß, die wir etwa dem Zucker geben, stehen nicht so zueinander, daß ihre Systeme zusammengenommen ein einziges geschlossenes System bildeten ohne Überschneidungen oder Lücken. Durch die mögliche Bestimmung nicht-süß z. B. müßte ja sonst nicht nur jede andere Geschmacksbestimmung, sondern auch hart und weiß ausgeschlossen sein. Eben darum gelten die in jenen drei Bestimmungen angewandten Gesichtspunkte dem „Wesen“ des Zuckers gegenüber als inadäquat, d. h. positiv als Bestimmungen von bloßen „Erscheinungen“ dieses „Wesens“. Dies Verhältnis von Wesen und Erscheinung wird nun aber unter dem Einfluß des ontischen Objektivismus gänzlich ins Objektive verlegt¹ und als das von Substanz und Akzidens gefaßt. Als ideale Forderung wird zugleich subintelligiert, daß im adäquaten Bestimmen ein Gesichtspunkt anzuwenden sei, der dem „Wesen“ selbst adäquat ist, den wir aber nicht (noch nicht) kennen. Denken wir uns aber etwa Gott als einen Geist, der solchen adäquaten Bestimmens des Wesens fähig ist, so würde dieser an Stelle jener drei eine einzige Bestimmung treffen, und zwar diejenige, welche (im Sinne der konsequenten Durchführung der Unterscheidung Wesen — Erscheinung) völlig „objektiv“ wäre. In dieser dem Objekt adäquaten Bestimmung würden unsere relativ subjektiv-getrübten drei oder mehr Bestimmungen derart zusammengefaßt und überboten sein, daß man aus der Einsicht in das eine Wesen der Sache, sobald man die Bedingungen unseres (menschlichen) Erlebens derselben hinzunimmt, die Möglichkeit und (menschliche) Notwendigkeit jener verschiedenen Bestimmungen (und der einander heterogenen Gesichtspunkte, unter denen sie getroffen werden) würde erklären und ableiten können.

Die übliche Formulierung des Drittensatzes verstehen wir nun daraus, daß in ihr nicht der Sinn „unseres“ faktischen Bestimmens, sondern der des als Ideal vorschwebenden Bestimmens zum Ausdruck gebracht wird, das dem Wesen der „Dinge an sich“ adäquat sein würde; ein Gedanke, den man an der „Vollkommenheit“ erläutert, mit der Gott die Dinge erkennen würde.

Anhang II

Ein Beispiel für die Inadäquatheit, die sich im Unendlichkeitsgedanken ausdrückt

Ich erläutere an einem Beispiel, in welchem Sinne die Unendlichkeit und der approximative Charakter von mathematischen Konstruktionen als Ausdruck dafür zu verstehen ist, daß das in dieser

¹ So deutlich und in geschichtlich folgenreicher Weise in der Gegenüberstellung von Wesen (gleich Form) und Materie bei Aristoteles.

Konstruktion sich darstellende sinnhafte Gesetz des Bestimmens dem zu bestimmenden (möglichen) Gegenstande inadäquat ist.

Irrationale Zahlen sind solche, die in keinem Bruche ausdrückbar sind und deren Darstellung als Dezimalzahl daher nach dem Komma unendlich viele Stellen fordern würde, ohne periodisch zu werden. Der Begriff der Irrationalzahl enthält keinen versteckten Widerspruch, der Sinn derselben bestimmt vielmehr mögliche Gegenstände; das sieht man sozusagen mittelbar und a posteriori daran, daß Gegenstände anschaulich gemacht werden können, deren Beschaffenheit irrationale Bestimmung fordert. Ein solcher Gegenstand ist, wie schon dem Altertum bekannt war, das Verhältnis der Hypotenuse eines rechtwinklig gleichschenkligen Dreiecks zu einer seiner Katheten. Dieses Verhältnis ist inkommensurabel. Wenn die Kathete gleich 1 gesetzt wird, drücken wir es aus als $\sqrt{2}$. Die Inkommensurabilität dieses Verhältnisses und die Irrationalität des Bruches $\sqrt{2}$ bedeutet: so weitgehend wir auch die Kathete in gleiche Teile zerlegen, wir gelangen auf diese Weise nie auf eine Einheit, aus deren zählender Summierung sich die Länge der Hypotenuse ohne Fehler aufbauen ließe. Das aber bedeutet: die methodische Konstruktion des Dividierens und Multiplizierens, die an die Bedingung der Größengleichheit der dabei zu gewinnenden und aufbauend wieder zu verwendenden Einheiten gebunden ist, ist grundsätzlich nicht imstande, das hier vorliegende gegenständliche Verhältnis zu bestimmen. Die Unendlichkeit des irrationalen Dezimalbruches (oder auch Dual-Trialbruches usw.) und der nur approximative Sinn, in dem er das zu bestimmende Verhältnis bestimmt, ist die logische Folge dieser Inadäquatheit der Konstruktionsmethode gegenüber dem Gegenstande.

Anhang III

Der haltbare Sinn des sogenannten „Axioms der Existenz des Unendlichen“

Gegenständlich Unendliches (d. h. sowohl unendliche Gegenstände wie gegenständliche Mengen von Gegenständen) kann faktisch nicht gedacht und deshalb auch durch eine auf das faktische Denken gerichtete „Anschauung“ nie „aufgewiesen“ werden. Das faktische Erleben solcher Gegenstände „als“ Gegenstände würde nämlich voraussetzen, daß sie, d. h. hier ihre „Elemente“ alle dem „einzigen“ „Ich“ (das dem Erleben selbst zum Objekt werden kann) in bestimmter Weise — nämlich als ihm transzendent gegenüberstehende — faktisch zugeordnet würden. Es ist aber a priori einsichtig, daß dies unmöglich ist, da es ja der Sinn der Gegenständlich-

keit ist, der es ausschließt. (Dies gegen Husserl und die Phänomenologie, die sich hier als zur Grundlegung der Mathematik unfähig erweist.)¹ Die nicht „schaubare“, wohl aber (und zwar sogar in jedem Erlebnis) „gespürte“ Iterierbarkeit des Erlebens dagegen und das „verstehende“ Bewußtsein, daß diese Iterierbarkeit eine urphänomenale Bestimmtheit des Erlebens überhaupt zur Anwendung und damit zum Ausdruck bringt, ist der Eingang zu der Erlebensmöglichkeit unendlicher Gedanken. Denn die in ihm gedachten Möglichkeiten ergeben sich aus den Iterationen des „Michselbsterlebens“. Im Erleben dieser Möglichkeiten werden zwar stets Inbegriffe von Gegenständen als möglich „vorgestellt“, und zwar Inbegriffe, die in einer vorgestellten Ordnung dem Ich gegenüber angeordnet gedacht werden. Das aber, was so als Gegenstände vorstellend erlebt wird, sind stets nur endliche Mengen von Gegenständen. Der Gedanke der Unendlichkeit baut sich auf dieses Vorstellen dann erst dadurch auf, daß zu ihm ein spezifisches „Spüren“ hinzutritt, welches als solches nicht mehr auf mögliche Gegenstände, sondern auf Möglichkeiten des spezifischen Sinnerlebens gerichtet ist. Ein Spüren, dessen Gehalt man, als den der Möglichkeit eines gleichsam rückwärts gerichteten „Immerweitergehens“ im Erleben bezeichnen könnte. Dieses Immerweitergehen würde bei jedem Schritte in andere Schichten des erlebenden Selbst hineinführen und mich damit jedesmal auch ein gleichsam neues Ich erleben lassen.² Der Gedanke der Unendlichkeit liegt also niemals in dem, was als gegenständlich vorgestellt oder gedacht wird, sondern nur in der Verbindung des so als möglich erlebten Gegenständlichen mit einem an sich ungegenständlichen Spüren. Trotz der sich hieraus ergebenden „Unerfüllbarkeit“ des Unendlichkeitsgedankens durch irgendwie als möglich erlebbare Gegenstände hat demnach dieser Gedanke in Hinblick auf das jederzeit hinzutretende Spüren jenes möglichen Immerweiter des „Erlebens“ einen guten Sinn.

Man kann diesem Sinn nun auch eine „Bedeutung“ zuschreiben, d. h. eine Triftigkeit für Gegenstände, die sich in freilich ganz anderer Weise auf diese bezieht als in dem der anschaulichen „Erfüllung“. Der Sinn Unendlichkeit besagt nämlich etwas über das Verhältnis dieser Gegenstände zu dem sie erlebenden Bestimmen. Es „gibt“ nicht unendliche Gegenstände, da Gegenstände ja dem einzigen Ich gegenüber und um der Einheit der Ordnung dieses Gegenüber willen als eine „endliche“ Menge gedacht werden müssen, aber ich spüre und verstehe „in mir“ die unendlichen „Möglichkeiten“ des

¹ Vgl. hierzu meine Einwände gegen den für Husserl grundlegenden Begriff (schaubarer) „allgemeiner Gegenstände“ in: *Metaphysik oder verstehende Sinnwissenschaft?* § 9.

² Vgl. die Reihe $S_1 S_2 S_3$ usw. in „Das Verstehen . . .“ S. 11.

sich iterierenden Erlebens, und als Sinngehalt dieser Möglichkeiten ist der Gedanke eines unendlichen Erlebens von möglichen Gegenständen selbst „sinnvoll“. Denn er besagt, daß Gegenstände gedacht werden können, ja daß eigentlich sogar jeder als solcher zu denkende Gegenstand gedacht werden muß als nicht adäquat gegenüber der sinnhaft konstruierenden Methode, in der sein „Begriff“ aufgebaut wird.

In den Approximationsmethoden wird unter Implizierung des Unendlichkeitsbegriffes in der angegebenen Bedeutung eine eigenartige Konstruktionsweise bestimmender Begriffe entdeckt, die die Inadäquatheit des Bestimmens zu dem zu denkenden Gegenstand anerkennt und zugleich in gewisser Weise überwindet. Man darf sagen: die Welt der Gegenstände ist endlich, das erlebende Ich dagegen der Quell aller Unendlichkeit.

ÜBER DAS COGITO, ERGO SUM¹

Von Professor Dr. Heinrich Scholz, Münster i. W.

Das Cogito, ergo sum hat sich nicht nur den Zeitgenossen Descartes', sondern auch der Nachwelt so eingedrückt, daß es zu einer fast singulären Berühmtheit gelangt ist. Es gilt als das Kennzeichen einer epochemachenden Umwälzung im Bereich des abendländischen Philosophierens. Es wird als der Ausdruck einer gänzlich neuen philosophischen Geisteshaltung bewertet. Es wird als eine der schärfsten Zäsuren in der Geschichte der Philosophie des Abendlandes hervorgehoben. Es gilt als der Markstein, der das Feld der neueren Philosophie von dem Doppelfeld der antiken und der mittelalterlichen Philosophie trennt und scharf gegen dieses Doppelfeld abgrenzt.

Es liegt also sehr nahe anzunehmen, daß dieses Cogito, ergo sum so gründlich durchdacht ist, daß jede Frage von Belang, die in Bezug auf dasselbe formuliert werden kann, längst formuliert und pünktlich beantwortet ist.

Diese Vermutung hält einer strengeren Nachprüfung nicht stand. Sie ist vielmehr durch die Behauptung zu ersetzen, daß trotz der dreihundertjährigen Existenz und Berühmtheit, auf welche das Cogito, ergo sum jetzt zurücksehen darf, noch sehr erhebliche Fragen existieren, die bis heute einer endgültigen Beantwortung harren, und sehr erhebliche Fragen, die überhaupt noch nicht formuliert sind.

Die durch das Cogito, ergo sum hervorgerufenen Fragen lassen sich in zwei Klassen einteilen. Zur ersten Klasse gehören die Fragen, die wir als externe Fragen bezeichnen können, mit Rücksicht darauf, daß ihre Formulierung die Konfrontierung Descartes' mit andern abendländischen Denkern impliziert. Wir heben drei solche Fragen hervor:

1. Die Aristotelische Frage. Descartes hat das Cogito, ergo sum zum Fundamentalsatz der Metaphysik erklärt, Aristoteles den ausgeschlossenen Widerspruch. Wer hat recht?

2. Die Augustinische Frage. Es ist seit den Tagen Descartes' bekannt, daß Augustinus den Descartes'schen Fundamentalsatz antezipiert hat. Woher kommt es, daß wir mit dem Descartes'schen Fundamentalsatz und nicht mit seinen Augustinischen Antezipationen eine neue Epoche in der abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte datieren? Hat diese Datierung überhaupt einen zureichenden Grund? Und wie ist er im Existenzfall zu formulieren?

¹ Zum Teil im Anschluß an einen in der Berliner Ortsgruppe am 25. Januar 1930 gehaltenen Vortrag.

3. Die Kantische Frage. Kant hat den Descartes'schen Fundamentalsatz einer berühmt gewordenen Kritik unterworfen, die in zwei Hauptsätze aufgespalten werden kann. Erster Hauptsatz: Descartes behauptet zuviel; denn er behauptet, daß aus den Akten des Denkens nicht nur die Existenz des Subjektes dieser Denkaktes erschließbar ist, sondern auch die Existenz desselben unter der Form einer denkenden Substanz. Zweiter Hauptsatz: Descartes behauptet zu wenig; denn er behauptet, daß aus diesen Akten auch nur diese Existenz zu erschließen ist, und nicht die Existenz der Welt, in der dieses Subjekt sich so lange vorfindet, wie es noch nicht vom philosophischen Zweifel zernagt ist. Wie ist über diese Kritik und ihre Begründung zu urteilen?

Um für die Diskussion der Fragen, die in dieser Arbeit erörtert werden sollen, den erforderlichen Raum zu gewinnen, gehen wir auf diese externen Fragen nicht ein. Wir werden uns also nur mit Fragen der zweiten Klasse beschäftigen: mit Fragen, die wir zur Unterscheidung von den Fragen der ersten Klasse als interne Fragen bezeichnen wollen. Es sind Fragen der Interpretation im engeren und weiteren Sinne des Wortes, in negativer Charakteristik Fragen, die eine Konfrontierung Descartes' mit anderen Denkern nicht implizieren. Die Fragen, die wir erörtern wollen, hängen so eigentümlich miteinander zusammen, daß es sich nicht empfiehlt, sie im voraus aufzuzählen. Wir werden also so verfahren, daß wir sie, mit scharfer Artikulierung, im Haupttext dieser Abhandlung formulieren.

1.¹

Das Cogito, ergo sum gilt als der Fundamentalsatz der Descartes'schen Metaphysik. Descartes selbst hat es so ausgezeichnet. D IV: En remarquant que cette vérité »Je pense, donc je suis« était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais (VI 32, 18 ff.).² P I 7: Haec cognitio »Ego cogito, ergo sum« est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat (VIII 7, 7 ff.).

¹ Abkürzungen: D = Discours de la méthode. M = Meditationes de prima philosophia. MRI u. s. f. = Meditationes de prima philosophia, primae responsiones u. s. f. P = Principia philosophiae. Préf = Descartes' Vorrede zur französischen Ausgabe der Principia. R = Recherche de la vérité par la lumière naturelle. Sp = Spinoza, Renati Descartes' Principiorum philosophiae Pars I & II, More Geometrico demonstratae, in der von C. Gebhardt besorgten Heidelberger Spinoza-Ausgabe: Spinoza, Opera I., o. J.

² Römische Ziffern bezeichnen den Band, arabische vor dem Komma die Seite, nach dem Komma die zugehörige Zeile der Normalausgabe von Adam & Tannéry. Wo die arabische Ziffer nach dem Komma fehlt, handelt es sich um sekundäre Texte, für welche die Zeilenbezifferung bei Adam & Tannéry nicht durchgeführt ist.

Descartes ist ein schöpferischer Mathematiker gewesen. Folglich hat er gewußt, daß zu Prinzipien Sätze existieren müssen, die aus diesen Prinzipien abgeleitet sind. Welches sind nun die Sätze der Descartes'schen Metaphysik, für welche dies mit Bezug auf das Cogito, ergo sum behauptet werden kann? Ich habe diese Sätze vergeblich gesucht. Ich habe sie weder bei Descartes noch bei irgendeinem Descartes-Interpreten gefunden, den ich zu Rate gezogen habe. Auch nicht bei Pascal, der, in seiner großartigen Würdigung Descartes',¹ das Descartes'sche Cogito, ergo sum mit einem seither fast kanonisch gewordenen Aspekt als das erste Glied in einer bewunderungswürdigen Kette von Deduktionen gefeiert hat; denn die von Pascal angegebenen Sätze sind bei scharfer Prüfung in der Descartes'schen Metaphysik nicht Konsequenzen des Cogito, ergo sum, sondern Konsequenzen aus einem Ausgangsmaterial, das viel genauer bestimmt werden muß.

Was folgt daraus?

Daß wir uns in der Interpretation des Ausdrucks *premier principe* geirrt haben?

Aus einem doppelten Grunde fällt diese nächstliegende Folgerung aus. Erstens: Wenn das Cogito, ergo sum nicht ein Prinzip ist, so muß es in der Descartes'schen Metaphysik ein beweisbarer Satz sein. Wir suchen also den Beweis und finden in der ganzen Descartes'schen Metaphysik auch nicht eine Spur von einem solchen Beweise. Folglich fällt diese Möglichkeit aus. Zweitens: Descartes verlangt von dem *premier principe* ausdrücklich, daß Sätze zu ihm existieren, die aus ihm abgeleitet sind.²

Und nun bemerken wir zu unserm größten Erstaunen, daß an der Stelle, an der er dies verlangt, ein ganz anderer Satz als *premier principe* formuliert wird: *Le premier principe est que notre âme existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire* (IV 444, 23 ff.). Also nicht das Cogito, ergo sum, sondern das *Sum res cogitans*. Und nun, nachdem wir stutzig geworden sind, finden wir diese Formulierung auch an anderen Stellen wieder. *Préf: En considérant que celui qui veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi . . ., n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée*

¹ In dem berühmten Fragment *De l'esprit géométrique: Pensées et Opuscules*, publ. par L. Brunschvicg, Paris, Hachette, o. J., p. 192f.

² Brief an Clerselier, 1646: Von dem ersten Prinzip ist zwar nicht zu verlangen, que toutes les autres propositions se puissent réduire et prouver par lui; wohl aber ist von ihm zu fordern, qu'il puisse servir à en trouver plusieurs, und außerdem selbstverständlich, qu'il n'y en ait point d'autre dont il dépende ni qu'on puisse plutôt trouver que lui (IV 444, 26 ff.).

pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants: à savoir qu'il y a un Dieu qui . . . n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte (IX² 9, 29 ff.). Hier sind nun sogar, und mit der Klarheit, die man von einem Descartes erwarten darf, die abgeleiteten Sätze selbst angegeben, so daß nicht daran zu zweifeln ist, daß für eine scharfe Interpretation des Ausdrucks *premier principe* im Descartes'schen Sinne nur das *Sum res cogitans* in Betracht kommt, und nicht das *Cogito, ergo sum*. Wir fügen noch ein drittes Zeugnis hinzu, mit Rücksicht auf das besondere Interesse, das dieses Zeugnis an einer späteren Stelle uns abringen wird (siehe unten S. 138). M II: *Haud dubie igitur etiam sum, si (deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus) me fallit. . . Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum »Ego sum, ego existo«, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario verum esse (VII 25, 7 ff.)*.

Wir erwarten, daß wenigstens der scharfsinnige Spinoza diesen Hiatus bemerkt hat. Im geringsten nicht! Der Scharfsinn, den man ihm angedichtet hat, existiert auch für diese Sache nicht. Er drückt sich genau so zwiespältig aus wie sein großer Lehrmeister Descartes. Circa hoc fundamentum hic apprime notandum hanc orationem »*Dubito, cogito, ergo sum*« non esse syllogismum, in quo maior propositio est omissa. Nam si syllogismus esset, praemissae clariores et notiores deberent esse, quam ipsa conclusio »*Ergo sum*«¹: adeoque »*Ego sum*« non esset primum omnis cognitionis fundamentum; praeterquam quod non esset certa conclusio: nam eius veritas dependeret ab universalibus praemissis, quas dudum in dubium Autor revocaverat: ideoque »*Cogito, ergo sum*« unica est propositio, quae huic »*Ego sum cogitans*« aequivalet (Sp. I 144, 10 ff.). Man kann den Hiatus, auf den wir gestoßen sind, nicht willkürlicher zum Verschwinden bringen als durch diese herausfordernde Gleichsetzung des »*Cogito, ergo sum*« mit »*Ego sum cogitans*«.

Und auch das entschuldigt Spinoza nicht, daß selbst Leibnizens heller Geist diese beiden gänzlich verschiedenen Aussagen nicht auseinandergehalten hat. On peut toujours dire que cette proposition »*J'existe*« est de la dernière évidence, étant une proposition, qui ne saurait être prouvée par aucune autre, ou bien une vérité immédiate. Et de dire »*Je pense, donc je suis*«, ce n'est pas prouver proprement l'existence par la pensée, puisque penser et être pensant est la même chose; et dire »*Je suis pensant*« est déjà dire »*Je suis*«. Dafür entschädigt Leibniz uns wenigstens durch die feinen Bemerkungen, die sich

¹ Vgl. Aristoteles, An. post. I 2.

unmittelbar anschließen: Cependant vous pouvez exclure cette proposition du nombre des Axiomes avec quelque raison, car c'est une proposition de fait, fondée sur une expérience immédiate, et ce n'est pas une proposition nécessaire, dont on voit la nécessité dans la convenance immédiate des idées. . . . Mais si l'Axiome se prend plus généralement pour une vérité immédiate ou nonprouvable, on peut dire que cette proposition »Je suis« est un Axiome.¹ Leibniz hat also jedenfalls den Hiatus gesehen, der nach der Axiomatisierung von *Sum res cogitans* zwischen dem klassisch-aristotelischen und dem neuen Begriff des Axioms existiert. Ein singulärer Satz ein Axiom? Und ein Axiom der Metaphysik? Aristoteles würde sich bekreuzigt haben, wenn dieser Ausdruck des Entsetzens für ihn schon existiert hätte.

Was machen wir nun? Wenn wir die Hände nicht in den Schoß legen wollen, so werden wir uns fragen müssen, ob für die Descartes'sche Metaphysik eine Interpretation so gefunden werden kann, daß für das heimatlos gewordene *Cogito, ergo sum* in dieser Metaphysik eine scharf definierte Stelle existiert. Sonst bleibt nichts übrig als das *Cogito ergo sum* für eine von Descartes selbst nachträglich eingesehene Verunklärung des Fundamentes seiner Metaphysik zu erklären und endgültig durch das *Sum*, besser durch das *Sum res cogitans* zu ersetzen.

Für eine in unserm Sinn befriedigende Erörterung dieser Hauptfrage ist eine genaue Diskussion gewisser Vorfragen erforderlich, an die wir jetzt herangehen werden.

2.

Für den natürlich denkenden Menschen ist das *Cogito, ergo sum* der Ausdruck für einen Schlußprozeß; genauer der Ausdruck für den Prozeß, durch welchen aus einem nicht angegebenen Obersatz und dem *Cogito* das *Sum* abgeleitet oder erschlossen wird.

Descartes selbst hat sich gelegentlich, und durchaus nicht nur an obskuren Stellen, so ausgedrückt. In der *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* spricht der Wortführer Eudoxus von der *veritas huius ratiocinii*: »*Cogito, ergo sum*« (X 523). Und in *PI 10* wird der in *PI 7* behauptete axiomatische Charakter des *Cogito, ergo sum* durch folgende Erklärung nachträglich zurückgenommen: *Ubi dixi hanc propositionem »Ego cogito, ergo sum« esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurat* (siehe oben S. 127), *non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat . . . quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas* (VIII 8, 8ff.).

¹ *Nouveaux Essais* IV 7 § 7, *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, V 391f.

Ganz deutlich ist zwar auch diese Erklärung nicht, sie ist aber offenbar so gemeint, daß wir sie durch folgenden Schluß interpretieren dürfen:

Wer denkt, existiert.

Ich denke.

Ich existiere.

Im Gegensatz zu dieser Erklärung und zu der Auffassungstendenz des natürlich denkenden Menschen hat Descartes letztwillig die syllogistische Interpretation des Cogito, ergo sum ausdrücklich ausgeschlossen und die axiomatische Auffassung desselben postuliert. Vgl. das festgehaltene Gespräch mit Burman vom 16. April 1648: Ante hanc conclusionem »Cogito, ergo sum« sciri potest illa maior »Quicquid cogitat, est«, quia reipsa prior est mea conclusione et mea conclusio illa nititur.¹ Et sic in Principiis dicit auctor eam praecedere, quia scilicet implicite semper praesupponitur et praecedit; sed non ideo semper expresse et explicitè cognosco illam praecedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior, ut »Cogito, ergo sum«, non autem ita attendo ad generalem illam notionem »Quicquid cogitat, est«; nam, ut ante monitum,² non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus (V 147).

Wir nehmen von dieser Erklärung Notiz. Dann ist die nächste Frage offenbar diese: Wie muß das Cogito, ergo sum interpretiert werden,

¹ Hier ist das »Cogito, ergo sum« nun sogar als eine conclusio, mithin als ein Schlußsatz gekennzeichnet! Ebenso in der unter Descartes' Augen entstandenen französischen Übersetzung von P I 7: Nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense, que, nonobstant toutes les plus extravagantes suppositions, nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion »Je pense, donc je suis« ne soit vraie et par conséquent la première et la plus certaine, qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre (IX² 27). — Wir werden nun zwar später (unten S. 142) zeigen, daß auch diese Interpretation des »Cogito, ergo sum« logisch durchaus möglich ist; aber als ein Ausdruck für das, was Descartes für das »Cogito, ergo sum« auch nur irgend einmal hat behaupten wollen, kommt sie ganz sicher nicht in Betracht. Vielmehr ist conclusio an der letzten Stelle im Sinne von Implikation zu interpretieren (siehe unten S. 137), im Text dagegen im Sinne von »Ausdruck für einen Schlußprozeß«.

Zur Entlastung Descartes' darf hierzu bemerkt werden, daß die hier vorausgesetzte scharfe Unterscheidung von Schlußsatz, Schlußprozeß und Implikation erst von der Logistik erzwungen worden ist und der ganzen qualitativen Logik abgeht.

² MR II: Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit »Ego cogito, ergo sum sive existo« existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam maiorem »Illud omne, quod cogitat, est sive existit«; atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiat fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet (VII 140, 18ff.). Vgl. die Wiederholung MRV (IX¹ 205, 11ff.).

wenn es nicht der Ausdruck für einen Schlußprozeß sein soll, sondern ein Satz?

Ehe wir diese Frage erörtern, wollen wir in diesem Paragraphen noch zeigen, daß weder die Descartes'sche noch die sehr merkwürdige Kantische Begründung des asylogistischen Charakters des »Cogito, ergo sum« der Nachprüfung standhält.

Descartes hat die syllogistische Interpretation des »Cogito, ergo sum« letztwillig mit der Begründung abgelehnt, daß sie einen universellen Obersatz impliziere, den er für den Aufbau seiner Metaphysik nicht nötig habe, nämlich das *Quicquid cogitat, est*. Diese Behauptung ist falsch. Beweis: Für die syllogistische Interpretation des »Cogito, ergo sum« genügt schon ein Obersatz, der zwar auch noch universell ist, aber nicht mehr in dem für Descartes allein anstößigen Sinne, also nicht so, daß er über den Ich-Kreis hinausgeht. Nämlich so:

Jedesmal wenn ich denke, existiere ich.

Ich denke jetzt.

Ich existiere jetzt.

Es ist evident, daß in diesem Schlußprozeß nicht über das Ich hinausgegangen wird. Der einzige Generalisator in diesem Prozeß ist das *Jedesmal, wenn*. Dieses nötigt uns nun zwar, die Ausdrücke »Ich denke« und »Ich existiere« zu den Ausdrücken »Ich denke jetzt« und »Ich existiere jetzt« zu ergänzen; aber diese Ergänzung ist nicht nur natürlich, sondern sie ist sogar eine notwendige Bedingung dafür, daß die unvollständigen Ausdrücke »Ich denke« und »Ich existiere« in echte Aussagen übergehen. Ohne diesen Zusatz sind sie nicht Aussagen, sondern nur Aussagefragmente; in der Logistik spricht man in einem solchen Falle von Aussageformen.¹

Wir knüpfen an diese Widerlegung der Descartes'schen Begründung hier eine wichtige Bemerkung an, von der wir später (unten S. 140) Gebrauch machen werden: Eine syllogistische Interpretation des »Cogito, ergo sum« ist dann und nur dann als nicht-Descartisch anzusehen, wenn sie den Ich-Kreis überschreitet.

Jetzt wenden wir uns zu der Begründung, die Kant für den asylogistischen Charakter des »Cogito, ergo sum« geliefert hat. Sie ist sehr merkwürdig und lautet so: „Das »Ich denke« ist ein empirischer Satz und enthält den Satz »Ich existiere« in sich. Ich kann aber nicht sagen

¹ Das hat nach meiner Auffassung schon Kant gesehen; denn nur so kann ich den merkwürdigen Satz aus der »Widerlegung des Idealismus« (KV² 277) verstehen: die Vorstellung Ich bin, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, ... ist noch keine Erkenntnis desselben ...; denn dazu gehört außer dem Gedanken von etwas Existierendem noch Anschauung, und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit (!), das Subjekt bestimmt werden muß.

»Alles, was denkt, existiert«; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze »Ich denke« als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz »Alles, was denkt, existiert« vorausgehen müßte), sondern ist mit ihm identisch“ (KV422 Anm. der zweiten Ausgabe, in der revidierten Kritik der rationalen Psychologie).

Wir gehen über die hier von Kant zwar behauptete, aber in keiner sauberen Aristotelischen Logik legitimierbare Identität von »Ich denke« und »Ich existiere«¹ sofort zur Hauptsache über, also zu der Behauptung der Falschheit des Obersatzes »Alles, was denkt, existiert«; denn die Falschheit dieses Satzes ist das einzige, was wir aus den dunklen Worten herausziehen können, daß die Wahrheit dieses Satzes alle denkenden Subjekte in notwendige Wesen verwandeln würde. Der inkriminierte Obersatz ist natürlich in jeder Aristotelischen Logik wahr: woraus gefolgert werden muß, daß die Kantische Begründung seiner Falschheit in jeder Aristotelischen Logik falsch sein muß.

Aber vielleicht hat Kant etwas ganz anderes vorgeschwebt. Vielleicht hat er an etwas ganz anderem Anstoß genommen. Und was könnte dieses andere denn sein? Das könnte es sein, daß die Existenz in dem von Kant beanstandeten Obersatz als Eigenschaft auftritt. In der Tat ist der Satz »Alles, was denkt, existiert« für einen Menschen mit dem natürlichen Existenzgefühl so anstößig formuliert, daß seine Transformierbarkeit in einen Satz, verlangt werden kann, in welchem die Existenz nicht mehr als Eigenschaft auftritt. Dies ist nun aber leicht zu erzwingen, indem wir zu folgender Aussage übergehen: Zu jedem x , das der Bedingung genügt » x denkt«, existiert ein z , das der Bedingung genügt » z ist identisch mit x und z denkt«; oder kürzer: zu jedem denkenden x existiert ein mit x identisches denkendes z . In dieser Formulierung tritt die Existenz nicht mehr als Eigenschaft auf; und mit dem Eigenschaftscharakter der Existenz verschwinden von selbst die Nebelgestalten der notwendigen Wesen, die Kant in dem abgelehnten Obersatz wahrgenommen haben will. Es fragt sich nur noch, ob der also transformierte Obersatz in Verbindung mit dem Cogito dasselbe leistet wie in seiner ursprünglichen Form. Hierauf ist zu erwidern, daß dies in einer mit vernünftigen Operationsregeln versehenen Aristotelischen Logik in der Tat der Fall ist; denn er liefert in einer solchen Logik in Verbindung mit dem Cogito in der Tat die Erschließbarkeit des Sum.

¹ Eine Identität oder genauer eine Äquivalenz besteht vielmehr zwischen den Ausdrücken »Ich denke« und »Es existiert ein mit mir identisches denkendes Wesen«. Siehe unten S. 142

3.

Wenn das »Cogito, ergo sum« ein Satz ist, so muß zwischen dem Cogito und dem Sum eine Beziehung existieren, die durch diesen Satz formuliert wird. Denn irgend etwas muß das ergo bedeuten, wenn der Satz, in dem es erscheint, überhaupt einen Sinn haben soll; und aus der Logik dürfen wir die Behauptung entleihen, daß die für das ergo geforderte Bedeutung nur in einer beziehungstiftenden Funktion dieses ergo gesucht werden kann.¹

Durch diese einfache Überlegung erhalten wir folgendes Postulat: Von einer Interpretation des »Cogito, ergo sum«, die den Satzcharakter dieses Ausdrucks zur Voraussetzung hat, ist zu verlangen, daß sie genau die Beziehung angibt, die durch das »Cogito, ergo sum« zwischen dem Cogito und dem Sum gestiftet wird.

Wir bezeichnen dieses Postulat durch P*.

Es gibt wenigstens zwei Interpretationen des »Cogito, ergo sum«, die durch P* ausgeschlossen werden:

- a) Cogito sum;
- b) Cogito, sum.

Für a) ist unsere Behauptung evident. Für b) gilt sie jedenfalls unter der Voraussetzung, daß der Sinn des Kommas nicht angegeben ist.

Für a) ist Martin Heidegger an erster Stelle zu nennen. Sein und Zeit, S. 24: „Mit dem Cogito sum beansprucht Descartes, der Philosophie einen neuen und sicheren Boden beizustellen. Was er aber bei diesem »radikalen« Anfang unbestimmt läßt, ist die Seinsart der res cogitans, genauer der Seinssinn des »Sum«. Die Herausarbeitung der unausdrücklichen ontologischen Fundamente des Cogito sum erfüllt den Aufenthalt bei der zweiten Station auf dem Wege des destruiierenden Rückganges in die Geschichte der Ontologie.“² In diesen

¹ Es ist nach meinem Urteil eine empfindliche Lücke in dem mit Recht sehr hoch geschätzten Descartes-Werk von O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris 1911, daß der Verfasser auf die Frage nach der Bedeutung des nicht-syllogistisch interpretierten ergo überhaupt nicht eingegangen ist. Wenigstens nicht explizit. In seiner Diskussion des »Cogito, ergo sum« stoßen wir zwar einmal auch (p. 123) auf die Umschreibung: *La pensée implique un sujet pensant*; aber so, daß fast nichts dafür spricht, daß diese Interpretation als eine Deutung des nicht syllogistisch interpretierten »Cogito, ergo sum« gemeint ist, und daß das, was allenfalls dafür sprechen könnte, noch auf derselben Seite paralyisiert wird durch die mystische Rekapitulation: *En somme donc, le cogito, première vérité, est la vérité d'un raisonnement plutôt encore que celle d'un jugement*. Mystisch ist diese Rekapitulation insofern, als erstens nicht deutlich gesagt ist, ob das Cogito als solches oder das Cogito, ergo sum gemeint ist, und zweitens nicht abzusehen ist, wie eine *première vérité*, also ein Urteil, die *vérité* eines *raisonnement* werden kann; denn ein *raisonnement* ist eine Handlung und als solche von jedem Urteil ein für allemal dadurch unterschieden, daß es weder wahr noch falsch, sondern nur entweder ausgeführt oder nicht ausgeführt und, wenn ausgeführt, entweder korrekt oder nicht korrekt ausgeführt sein kann.

² Hierzu Descartes, P I 10: *Non negavi quin ante ipsam (sc. hanc propositionem »Cogito, ergo sum«) scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid cer-*

drei Sätzen tritt das kommafreie Cogito sum zweimal auf, so daß an der beabsichtigten Unterdrückung des Kommas nicht zu zweifeln ist.— Mit Heidegger schreibt auch H. Heimsoeth: Cogito sum. Metaphysik der Neuzeit, im Baumbler-Schröterschen Handbuch der Philosophie 1929, S. 39: „Die »Seele« wird von Descartes schlechthin herausgelöst aus den Zusammenhängen, in die dieser Begriff seit alters her verstrickt war. . . . Daß es ein eigenes Sein des Seelischen gibt, enthüllt sich uns allein im Selbstbewußtsein (Cogito sum), im unmittelbaren Umsichwissen des Ich, in der reinen Innerlichkeit des Subjekts.“

Für b) ist an erster Stelle E. Thouverez zu nennen, in seiner Ausgabe der Meditationen (Descartes, Les méditations métaphysiques, Paris, Belin Frères, o. J.), S. 151. Hier steht eine Anmerkung zu dem Descartes'schen Satz aus M II: Statuendum est hoc pronuntiatum »Ego sum sive existo«, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum (VII 25, 11 ff.). Hierzu bemerkt Herr Thouverez: Le Discours disait dans une formule déductive: »Je pense, donc j'existe«; les Méditations disent dans une formule plus synthétique: »Je pense, j'existe«.¹ — Ich vermute, daß auch A. Buchenau dies hat sagen wollen, in seiner Ausgabe der Meditationes de prima philosophia, Leipzig 1913, in der Philosophischen Bibliothek von F. Meiner, S. 19 Anm. 2. Diese Anmerkung betrifft denselben Descartes'schen Satz und lautet so: „In der französischen Ausgabe: »Je suis, j'existe«. Das ergo, bzw. donc wird also (mit voller Absicht) in dieser ersten, vorsichtigen Fassung vermieden.“ Eine genaue Entscheidung ist durch die Undeutlichkeit des Ausdrucks ausgeschlossen.

Ausgeschlossen ist durch P* auch die schon hinlänglich kritisierte Spinozistische Interpretation: Cogito, ergo sum = Sum res cogitans; denn auch diese Interpretation läßt uns bei der Deutung des ergo im Stich. Dieses Urteil muß auch gegen den lehrreichsten Descartes-Interpreten des gegenwärtigen Zeitalters, E. Gilson, aufrechterhalten werden. In seinem grundlegenden Kommentar zum Discours de la méthode greift nämlich Gilson, unter Verzicht auf eine eigene Erklärung des donc in Je pense, donc je suis, auf die Spinozistische Interpretation zurück, die er als très fidèle bezeichnet.²

Wir wenden uns jetzt zu den Interpretationen, die wenigstens unser Postulat P* befriedigen, also das ergo wenigstens als einen beziehungs-

titudo . . . et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones . . ., idcirco non censui esse numerandas (VIII 8, 11 ff.).

¹ Wo sagt er das? An dieser Stelle jedenfalls nicht! Mir ist überhaupt keine solche Stelle bekannt. Und was ist eine synthetische Formel? Die Ausgabe des Herrn Thouverez ist zwar ein sehr verdienstliches Werk — sonst würde ich sie überhaupt nicht herangezogen haben —; aber für die Aufklärung des »Cogito, ergo sum« kommt sie nicht in Betracht.

² René Descartes, Discours de la méthode, Texte et Commentaire, Paris 1925, Commentaire historique, p. 294.

stiftenden Ausdruck interpretieren und nicht entweder einfach streichen oder durch ein unerklärtes Komma ersetzen oder durch den Übergang zu *Sum res cogitans* aus dem Wege räumen. Soweit solche Interpretationen zu unserer Kenntnis gelangt sind, sind sie dadurch charakterisiert, daß sie die durch das *ergo* gestiftete Beziehung als eine Identitäts-, bzw. Äquivalenzbeziehung interpretieren.

Für Kant ist dies schon oben (S. 133) gezeigt worden. Es gilt auch für Hegel und Schopenhauer. Für beide mit der zusätzlichen Bemerkung, daß sie in den Descartes'schen Satz auch noch die parmenideische Identität von Denken und Sein hineininterpretieren. Zu Hegel siehe die Geschichte der Philosophie (Jubiläumsausgabe, Bd. 19, S. 341): „Das Sein ist identisch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag sein, welcher er will; Ich ist gleich Denken.“ Noch deutlicher ist folgender, aus Lassons Ausgabe der Philosophie der Geschichte von H. Glockner, Hegel I 1929, S. 173, mitgeteilter Satz: „*Cogito, ergo sum*« darf nicht so verstanden werden, als ob hier ein Schluß vorläge und *ergo* die Konsequenz aus den Prämissen bezeichnete. Sondern es heißt: Denken und Sein ist dasselbe, ein Grundsatz, der auch jetzt noch immer gilt.“ Zu Schopenhauer siehe Die Welt als Wille und Vorstellung II 1 § 4 (Reclam-Ausgabe II 43): „*Cogito, ergo sum*« ist ein analytisches Urteil; Parmenides hat es sogar für ein identisches gehalten: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Intelligere et esse idem est). Als solches aber, oder auch nur als analytisches, kann es keine besondere Weisheit enthalten; wie auch nicht, wenn man, noch gründlicher, es, als einen Schluß, aus dem Obersatz *Non entis nulla sunt praedicata* ableiten wollte. Eigentlich aber hat Cartesius damit die große Wahrheit ausdrücken wollen, daß nur dem Selbstbewußtsein, also dem Subjektiven, unmittelbare Gewißheit zukommt, dem Objektiven, also allem andern, hingegen, als dem durch jenes erst Vermittelten, bloß mittelbare; daher dieses, weil aus zweiter Hand, als problematisch zu betrachten ist. Hierauf beruht der Wert des so berühmten Satzes.“¹ Léon Brunschvicg, der bekannte Historiker und Interpret der philosophischen Interpretationen der Mathematik, deutet das *ergo* zwar nicht als Ausdruck für eine Identitätsbeziehung, wohl aber als Zeichen für eine Äquivalenzrelation. Siehe Spinoza et ses contemporains, 3. Ausgabe, Paris, Alcan, 1923, S. 247: „Le *»Cogito, ergo*

¹ Ich nehme an, daß auch A. Reymond, in seiner schönen und lesenswerten Abhandlung: *Le Cogito. Vérification d'une hypothèse de Métaphysique* (Revue de Métaphysique et Morale XXX 1923, p. 539—562) zu den Identitäts-Interpreten zu rechnen ist. Denn obschon er auf die Interpretation des nicht syllogistisch interpretierten *ergo* explizit eben so wenig eingeht wie sein Lehrmeister Hamelin, stoße ich in seiner Abhandlung p. 552 oben doch auf den Satz, der diese Interpretation wenigstens impliziert: *Si je pense, je suis (puisque par définition tout ce qui pense est).*

sum« signifie que l'acte de comprendre l'essence et l'acte de poser l'existence sont un seul et même acte. Elle établit l'équivalence de ces deux affirmations: Nous pensons — Il existe une substance pensante.“

Diese Interpretation des ergo kann darum nicht festgehalten werden, weil sie für eine exakte Aristotelische Logik nicht zutrifft. Für eine exakte Aristotelische Logik sind die Ausdrücke »Ich denke« und »Ich existiere« nicht äquivalent, folglich erst recht nicht identisch. Sondern äquivalent sind für eine solche Logik die Ausdrücke »Ich denke« und »Es existiert ein mit mir identisches denkendes Wesen«. Siehe unten S. 142.

Was machen wir nun? Entweder wir schweigen oder wir versuchen eine Interpretation, die wenigstens nicht mit der Logik kollidiert. Wir wählen die zweite Möglichkeit. Wir versuchen es also mit einer Deutung, die wenigstens mit der Logik verträglich ist. Eine solche Deutung erhalten wir leicht, wenn wir das ergo als Ausdruck für eine Implikations- oder Wenn-so-Beziehung interpretieren. Der Ausdruck »Cogito, ergo sum« bedeutet dann also: »Ich denke« impliziert, daß ich existiere, oder: Jedesmal, wenn ich denke, existiere ich. Oder, wenn wir die Existenzbehauptung so umformen, daß sie nicht mehr als Eigenschaftsbehauptung interpretiert werden kann: Jedesmal, wenn ich denke, existiert ein mit mir identisches Wesen.

Für diese Aussage darf jedenfalls behauptet werden, daß sie mit der exakten Aristotelischen Logik verträglich ist; denn sie läßt sich sogar aus einem Satz dieser Logik unter Benutzung einer für diese Logik geltenden Schlußregel gewinnen, sie kann also aus diesem Satz erschlossen werden. In dieser Logik gilt nämlich der Satz, daß ein Prädikat P einem Individuum a nur dann zukommt, wenn ein mit a identisches Individuum existiert.¹ In der Sprache der qualitativen Logik existiert dieser Satz in der bekannten Gestalt: Non entis nulla sunt praedicata, also in der Gestalt des Satzes, den schon Schopenhauer mit einem in diesem Falle der Nachprüfung standhaltenden Instinkt zitiert hat (siehe oben S. 136) und der selbstverständlich auch dem Descartes nicht unbekannt gewesen ist.² Ist nun a ein Zeichen für Ich, P ein Zeichen für denke, so erhalten wir durch Einsetzung die angegebene Aussage. Diese Aussage ist in der Tat ein analytisches

¹ Whitehead-Russell, Principia Mathematica I² 1925, *13.195, (1).

² Aristoteles, Met. A 5 p. 1071a 1f: τῶν οὐσιῶν ὅνευ οὐκ ἔστι τὰ πᾶθῃ.

— Descartes, PI 11: Notandum est lumine naturali esse notissimum nihili nullas esse affectiones sive qualitates (VIII 8, 19f.). — PI 52: Non potest substantia primum adverti ex hoc solo quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam cognoscimus ex quolibet eius attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sunt attributa nullaevae proprietates aut qualitates. (VIII 25, 3ff.).

Urteil, wenn wir unter einem analytischen Urteil ein Urteil verstehen, das aus einem Satz der Logik unter ausschließlicher Benutzung von logischen Operationsmöglichkeiten gewonnen werden kann. Unter Voraussetzung dieser Präzisierung des analytischen Urteils treffen wir also noch einmal mit Schopenhauer zusammen.

Es ist nun weiter zu fragen, ob diese Interpretation auch mit den Descartes'schen Materialien verträglich ist. Wir behaupten, daß sie nicht nur mit ihnen verträglich ist, sondern daß sie, nachdem sie erst einmal auf diese präzise Form gebracht ist, sogar mit den von Descartes bereitgestellten Mitteln begründet werden kann.

Beweis:

1. In der vorgelegten Interpretation ist das *Cogito, ergo sum* jedenfalls eine echte Aussage und nicht mehr der Ausdruck für einen Schlußprozeß; denn wir haben einen Ausdruck geschaffen, der entweder wahr oder falsch ist, mithin das Aristotelische Aussagekriterium befriedigt.

2. Descartes selbst hat seinen Fundamentalsatz wiederholt und in seinen anerkannten Hauptschriften in der Wenn-so-Form vorgetragen. D IV: *Je pris garde que, pendant que je voulais . . . penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose* (VI 32, 15 ff.). M II: *Haud dubie igitur ego etiam sum, si (deceptor nescio quis summe potens, summe callidus) me fallit* (VII 25, 7 f.). Endlich die Überschrift von P I 7: *Non posse a nobis dubitari quin existamus dum dubitamus*.¹

3. Augustinus hat seine berühmte Antizipation des Descartes'schen Fundamentalsatzes nur in der Wenn-so-Form vorgetragen. Und Descartes hat die also formulierten Sätze rückhaltlos als Antizipationen seines Fundamentalsatzes anerkannt. Augustinus, *de civ. Dei* XI 26: *Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor*. Hierzu, bzw. zu den in Bezug auf die Wenn-so-Form identischen Konkurrenzsätzen Augustinischer Prägung Descartes: *J'ai très grande satisfaction de ce que mes pensées s'accordent avec celles d'un si saint et si excellent personnage* (IV 113, 12 ff.).²

4.

Wir haben uns jetzt so vorgearbeitet, daß wir die Frage erörtern können, ob für das asylogistisch interpretierte *Cogito, ergo sum* im Aufbau der Descartes'schen Metaphysik ein fester Platz bestimmt werden kann, und wie dieser Platz im Existenzfall zu fixieren ist.

¹ Zur Auswertung des hier und in den folgenden Augustinischen Antizipationen durchgängig auftretenden *Dubito* siehe den nächsten Paragraphen.

² Vgl. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*, Paris² 1930, p. 191—201: *Le Cogito et la tradition Augustinienne*, und meine demnächst erscheinende Abhandlung über Augustinus und Descartes, in den Blättern für deutsche Philosophie.

Wir behaupten, daß dies in der Tat möglich ist, unter den Voraussetzungen, die wir jetzt angeben werden.

1. Wir transformieren das Cogito, ergo sum in ein Dubito, ergo sum. Diese Transformation ist jedenfalls sinngemäß; denn Descartes geht vom radikalen Zweifel aus und sucht zu diesem einen Satz, der durch keinen Zweifel erschüttert werden kann. Sie ist aber auch in dem Sinn Descartisch, daß sie sich auf Descartes selbst zurückführen läßt. Das durchschlagendste Zeugnis ist ein Satz aus der Recherche de la vérité: Dubito, ergo sum, vel, quod idem est: Cogito, ergo sum (X 523). Hier wird also die Ersetzbarkeit des Cogito durch das Dubito von Descartes selbst förmlich ausgesprochen. An vielen andern Stellen tritt es faktisch statt des Cogito auf. D IV: De cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais (VI 32, 28 ff.). M III: Ex eo quod dubito sequitur me esse (VII 38, 29). P I 7, Überschrift: Non posse a nobis dubitari quin existamus dum dubitamus. Auch das in den Augustinischen Antizipationen durchgängig auftretende Zweifeln darf hier als Beleg herangezogen werden (siehe oben S. 138).

2. Wir setzen vorläufig als bekannt voraus, was unter einem sinnhaften Zweifel zu verstehen ist, und interpretieren das Dubito als eine Abbreviatur für »Ich bin berechtigt, an allem zu zweifeln, was sinnhaft bezweifelt werden kann«. Daß wir die Legitimität des hier formulierten Zweifels ausdrücklich hervorheben, geschieht natürlich mit Rücksicht darauf, daß der Descartes'sche Zweifel nicht per inconsiderantiam vel levitatem erzeugt ist, sondern propter validas et meditata rationes in Funktion gesetzt wird (M I: VII 21, 29 f.). Mit dieser Interpretation erhalten wir für das Dubito, ergo sum folgende Auslegung: Wenn ich berechtigt bin, an allem zu zweifeln, was sinnvoll bezweifelt werden kann, oder kürzer: Wenn ich berechtigt bin, an fast allem zu zweifeln, so existiere ich, oder genauer: so existiert ein mit mir identisches Wesen.¹ Dieses Wenn ist verschieden von dem Wenn in der Aussage: Jedesmal, wenn ich denke, existiere ich. Dieses Wenn ist generalisiert, das Wenn, mit dem wir jetzt operieren, ist es nicht; denn es hat offenbar keinen Sinn zu sagen: Jedesmal, wenn ich berechtigt bin, an fast allem zu zweifeln, existiere ich. Sondern die genaue Bedeutung dieses neuen Wenn ist die, daß von den Aussagen »Ich bin nicht berechtigt, an fast allem zu zweifeln« und »Ich existiere« wenigstens eine wahr ist, so daß also die Aussagen »Ich bin berechtigt, an fast allem zu zweifeln« und »Ich existiere nicht« nicht miteinander verträglich sind.

3. Wir nehmen uns das Recht, das also interpretierte Dubito als die Grundbehauptung der Descartes'schen Metaphysik anzusetzen.

¹ Vgl. M II: Nonne ego ipse sum qui iam dubito fere de omnibus? (VII 28, 24f.).

Mit einem laxen Sprachgebrauch könnten wir auch sagen: als das erste Prinzip dieser Metaphysik. So sagen wir mit Rücksicht auf Aristoteles nicht; denn die Behauptung, daß ich berechtigt bin, an fast allem zu zweifeln, ist für Descartes nicht ein Axiom, sondern ein wohl begründeter Satz. Wir machen also das *Dubito* zur Grundbehauptung der Descartes'schen Metaphysik, mit dem Anspruch, daß, wenn in dieser Metaphysik überhaupt ein Satz existiert, für welchen, im Anschluß an den natürlichen Sprachgebrauch, behauptet werden kann, daß andere Sätze dieser Metaphysik aus ihm abgeleitet sind, das *Dubito* diesen Vorrang hat. Auch dies ist nicht eine willkürliche Konstruktion, sondern ein Ansatz, der bis auf den Wortlaut durch Descartes beglaubigt werden kann. Beglaubigt durch den Satz des Eudoxus aus R: *Hac universali ex dubitatione veluti e fixo immobilique puncto Dei, tui ipsiusmet omniumque, quae in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui* (X 515).

4. Jetzt führen wir das in unserm Sinn interpretierte *Dubito*, *ergo sum* ein. Es kann, zur Unterscheidung von der Grundbehauptung, als der Fundamentalsatz der Descartes'schen Metaphysik bezeichnet werden. Als Fundamentalsatz insofern mit Recht, als erst aus der Verbindung des *Dubito* mit diesem Satz der erste Existenzsatz der Descartes'schen Metaphysik, also das *Sum*, erschlossen werden kann.

Erschlossen? Aber hat nicht Descartes gegen die Interpretation des *Sum* als eines erschlossenen Satzes auf das entschiedenste protestiert? Das hat er allerdings;¹ aber mit der Begründung, die uns deshalb nicht trifft, weil wir sie restlos respektieren; denn durch unsere Konstruktion wird genau das vermieden, was Descartes hat ausschließen wollen: die Ableitung des *Sum* aus einem generellen Obersatz.² Unser Schluß lautet so:

Wenn ich berechtigt bin, an fast allem zu zweifeln, so existiere ich.

Ich bin berechtigt, an fast allem zu zweifeln.

Ich existiere.

Es ist evident, daß in diesem Schluß kein Satz auftritt, der über den Ich-Kreis hinausgeht, also kein von Descartes verbotener Satz. Mehr wird man von einer Interpretation nicht verlangen dürfen, die eine Frage, die in 300 Jahren nicht annehmbar geklärt worden ist, so zu erledigen versucht, daß eine pünktliche und befriedigende Antwort gewonnen wird.

Wir sind also zu dem Ergebnis gelangt, daß für das *Cogito*, *ergo sum* in der Tat die genaue Stelle in der Descartes'schen Metaphysik angegeben werden kann, wenn es durch das *Dubito*, *ergo sum* ersetzt und einmal als Ausdruck für einen Satz, ein zweites Mal als der

¹ Vgl. noch einmal vor allem den scharfen Protest in MR II, oben S. 131, Anm. 12

² Siehe oben S. 132.

verkürzte Ausdruck für einen Schlußprozeß interpretiert wird, der darum unanständig ist, weil er nichts voraussetzt, was Descartes nicht zugelassen hat.

Freilich liefert er für das Sum, und erst recht für das Sum res cogitans,¹ ein Resultat, durch welches es ausgeschlossen wird, dieses Sum als das erste Prinzip der Descartesschen Metaphysik zu interpretieren; aber er weist diesem Sum dafür den immer noch sehr hochstehenden und haltbaren Ehrenplatz des ersten beweisbaren Kern- oder Existenzsatzes dieser Metaphysik an.

Wieviel die Descartessche Metaphysik im eigensten Sinne Descartes' gewinnt, wenn sie so fundamentierte wird, ist klar; denn nun erst sind diese Fundamente so klar übersehbar, daß man den Mathematiker sieht, der diese Fundamente geschaffen hat, und alle gefühlvollen Interpreten und Mystiker getrost nach Hause schicken darf. Und das ist unbezweifelbar das wichtigste Anliegen Descartes' gewesen. MR II: In his Metaphysicis de nulla re magis laboratur quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis. (VII 157, 6 ff.).

5.

Es versteht sich, daß wir in dieser Abhandlung nicht zeigen können, wie auf diesen Fundamenten die Descartes'sche Metaphysik so aufgebaut werden kann, daß sie konkurrenzfähig ist mit der Mathematik. Wir deuten nur an, daß Descartes auch in diesem Falle einem pünktlichen Interpreten die Aufgabe nicht leicht gemacht hat. Der größte Anstoß ist der ontologische Gottesbeweis, den er hinter dem psychologischen oder, wenn man den Ausdruck vorzieht, hinter dem ideologischen eingeschaltet hat. Und nicht wegen der unüberwindlichen Aporie, mit der er belastet ist, sondern weil er in diese Metaphysik nicht hineinpaßt; denn er läßt sich nicht an das Dubito anschließen. Eine solche Anknüpfung ist nur möglich für das psychologische, bzw. das ideologische Argument. Folglich muß das ontologische Argument für jede Konstruktion dieser Metaphysik verschwinden, die den stilistischen Forderungen genügen soll, die, noch einmal im eigensten Sinn Descartes' — *hac universali ex dubitatione . . . omnium . . . rerum cognitionem derivare statui* (siehe oben S. 140) —, an eine solche Konstruktion zu stellen sind. Dann aber lassen die drei Existenzsätze, die die Substanz der Descartes'schen Metaphysik bestimmen,² also der Satz von der eigenen Existenz, vom Dasein Gottes und von der maximal wahrscheinlichen Existenz einer selbständigen physikalischen Welt, sich so an das Dubito anschließen, daß eine Ontologie gewonnen wird, deren

¹ Über die Unzulässigkeit dieses erweiterten Existenzsatzes siehe unten S. 143 f.

² Daß die Substanz der Descartes'schen Metaphysik in ihren Existenzsätzen zu suchen ist, ist deutlich ausgesprochen in P I 10: *Ubi dixi hanc propositionem »Ego cogito, ergo sum« esse omnium primam et certissimam . . . , non ideo negavi quin ante*

einschneidende Bedeutung nicht nur behauptet zu werden braucht, sondern bewiesen werden kann.

Wir kehren zu unserm Thema zurück; und so, daß wir fragen, ob die Fundamente der Descartes'schen Metaphysik nicht noch etwas tiefer gelegt werden können. In der Tat: sie können noch etwas tiefer gelegt werden; denn die exakte Aristotelische Logik liefert den Satz, mit dessen Hilfe die Behauptung bewiesen werden kann, daß die beiden Sätze »Ich bin berechtigt, an fast allem zu zweifeln« und »Es existiert ein mit mir identisches Wesen, das berechtigt ist, an fast allem zu zweifeln« sich gegenseitig implizieren und in diesem streng bestimmten Sinne miteinander äquivalent sind.¹ Es ist also, auf Grund dieser Logik, beweisbar, daß der Satz »Ich bin berechtigt, an fast allem zu zweifeln« den Satz impliziert »Es existiert ein mit mir identisches Wesen, das berechtigt ist, an fast allem zu zweifeln«, folglich erst recht den Satz »Es existiert ein mit mir identisches Wesen«. Da nun nicht anzunehmen ist, daß ein Mathematiker vom Range Descartes' einen Satz auch dann noch als Axiom festhalten wird, wenn seine Beweisbarkeit gezeigt ist, so werden wir auch für diese Tieferlegung der Fundamente der Descartes'schen Metaphysik die Angemessenheit im Sinne Descartes' behaupten dürfen.²

Schon Christian Wolff hat bemerkt, daß das Dubito, ergo sum durch Einsetzung aus einem Satz der Logik gewonnen werden kann, den er also formuliert: Si individuo actu quid convenit oder Si de individuo actu quid praedicari potest, idem actu est sive existit. Er fügt den berechtigten Ausruf hinzu: Utinam philosophi ad notiones communes magis attenderent ... et a specialibus universales abstraherent! Ipso successu experirentur, quantum in iis praesidii positum sit ad recte philosophandum.³

ipsam scire oporteat quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo ... et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas. (VIII 8, 8ff.)

¹ Principia Mathematica I, * 13.195, mit der zusätzlichen Bemerkung: The use of this proposition in subsequent proofs is very frequent. Der angezogene Satz lautet in der Russellschen Symbolik: $\vdash (\exists y) \cdot y = x \cdot \phi y \cdot \equiv \cdot \phi x$

² Durch diese Tieferlegung ist nun das Dubito, ergo sum in der Tat in einen erschlossenen Satz, eine conclusion (siehe oben S. 131) übergeführt, und selbstverständlich so, daß mit genau denselben Mitteln das in demselben Sinne interpretierte Ambulo, ergo sum — Jedesmal, wenn ich laufe, existiere ich — beweisbar ist. Die Einwendungen Descartes' gegen das Ambulo, ergo sum in MR V (VII 352, 6ff.) und P I 9 (VIII 7, 24ff.) sind also entweder abwegig oder nur dadurch zu retten, daß sie auf einen Schlußprozeß bezogen werden, zu welchem das Ambulo, ergo sum der Obersatz, das isolierte Ambulo der Untersatz ist; denn dann kann Descartes wenigstens in Bezug auf das isolierte Ambulo behaupten, daß es nicht mit derselben Sicherheit (für einen vorgegebenen Zeitpunkt) behauptet werden kann, wie das Dubito im Sinne von »Ich bin berechtigt, an fast allem zu zweifeln.«

³ Psychologia empirica, 1732, § 13 Anm.

Eine notwendige Bedingung für die Anerkennung dieser Ableitbarkeitsbehauptung ist allerdings die Anerkennung der Aristotelischen Logik; aber die Gültigkeit dieser Logik wird schon in der Descartes'schen Begründung des Satzes von der Berechtigung des radikalen Zweifels so ununterbrochen vorausgesetzt, und selbstverständlich ebenso sehr für alle folgenden Deduktionen, daß man sich fragen muß, wie es möglich gewesen ist, daß Descartes überhaupt auf den Gedanken hat kommen können, an allem zu zweifeln, und daß er nicht vielmehr die Logik von Anfang an für seinen Zweifel ein für allemal eliminiert hat.¹ Eine befriedigende Antwort auf diese Frage muß ich dem Leser schuldig bleiben; genau so, wie ich nicht sagen kann, warum Descartes das schöne plastische *Dubito, ergo sum* in das farblose, konstruktiv unverwendbare *Cogito, ergo sum* übergeführt hat. Oder sollen wir schon für Descartes den Brouwerschen Standpunkt postulieren, auf welchem die Logik so aktualisiert wird, daß sie überhaupt nur in gewissen unmittelbar einsichtigen, von Fall zu Fall in ihrer Sinnhaftigkeit neu zu erlebenden Operationen besteht, für welche es grundsätzlich gleichgültig ist, ob sie durch Regeln kontrolliert werden können oder nicht? Dann würde unser Befremden allerdings verschwinden; denn eine nicht existierende Logik kann auch durch einen alles erfassenden Zweifel offenbar nicht getroffen werden.

Um so schärfer trifft diese Logik nun umgekehrt, unter der Voraussetzung, daß sie existiert, den Descartes'schen Schritt von der Grundbehauptung zu dem Satz: »Ich bin eine denkende Substanz«; denn unter einer denkenden Substanz versteht Descartes ein Wesen, zu welchem nur die Eigenschaft oder die Funktion des Denkens und die von ihr implizierten Funktionen, also insbesondere nicht die körper-

¹ Über den genauen Umfang des Descartes'schen Zweifels sind wir bekanntlich sehr schlecht unterrichtet. In der einen Klasse der Fälle ist dieser Zweifel so radikal formuliert, daß er tatsächlich alles erfassen soll. D IV: Je pris garde que, pendant que je voulais . . . penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Préf: Celui qui veut douter de tout, ne peut toutefois douter qu'il ne soit, pendant qu'il doute (IX² 9, 30f.). Sp I 141, 7ff.: Antequam ad ipsas propositiones earumque demonstrationes accedamus, visum fuit in antecessum succincte ob oculos ponere, cur Cartesius de omnibus dubitaverit. In der zweiten Klasse der Fälle ist der radikale Zweifel nur für die Existenz der Sinnenwelt mit Einschließung des eigenen Körpers definiert. M: Mens, quae propria libertate utens supponitea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare, animadvertit fieri non posse quin ipsa interim existat (VII 12, 10ff.). Die beste Formulierung ist unsers Erachtens der schon oben S. 139, Anm. angegebene Fragesatz: Nonne ego ipse sum qui iam dubito fere de omnibus? (VII 28, 24f.) Übrigens hat derselbe Spinoza, der den Descartes'schen Zweifel an allem feierlich reproduziert, diesen Zweifel ein paar Seiten später für die Logik ausdrücklich aufgehoben. Sp I 146, 30ff.: Ex eo, quod nondum sciamus, an forte originis nostrae autor nos tales creaverit, ut fallamur, etiam in iis, quae nobis vel evidentissima apparent, dubitare nequaquam possumus de iis, quae clare et distincte per se vel per ratiocinationem . . . intelligimus.

liche Existenz gehören.¹ Für keine Aristotelische Logik ist dieser Schritt ein gültiger Schritt; und ein großer Irrtum ist es zu glauben, daß erst die Kantische transzendente Logik die Unzulässigkeit dieses Schrittes in Evidenz hab~~e~~ setzen können.

6.

Wir haben den radikalen Zweifel Descartes' eingeschränkt auf den Zweifel an allem, was sinnhaft bezweifelt werden kann; denn an allem kann ich deshalb nicht zweifeln, weil ich dann auch bezweifeln müßte, daß ich an allem zweifle. Der radikale Descartes'sche Zweifel muß also irgendwie eingeschränkt werden, wenn er sich selbst nicht vernichten soll. Wir haben ihn auf das sinnvoll Bezweifelbare eingeschränkt und nun noch zu sagen, was wir hierunter verstehen. Es ist die heikelste Frage von allen, die einem pünktlichen Interpreten des *Dubito, ergo sum* vorgelegt werden kann. Von einer einigermaßen befriedigenden Definition des Sinnvollen sind wir heute wohl noch sehr weit entfernt, trotz der imponierenden Vorarbeit, die für die Klärung dieses Begriffes in der Russellschen Typentheorie geleistet ist, und trotz der sehr scharfsinnigen und schätzbaren Bemerkungen, die Rudolf Carnap, auf Russells Spur, zur Aufhellung dieses ungemein schwer zu fassenden Terms beigesteuert hat.² Wir müssen also eingestehen, daß mit einer befriedigenden Definition des sinnvollen Zweifels viel mehr verlangt wird, als wir leisten können. Immerhin können wir wenigstens eine notwendige Bedingung für den sinnvollen Zweifel, folglich eine hinreichende Bedingung für den nicht sinnvollen oder sinnlosen Zweifel so angeben, daß die Unbezweifelbarkeit des *Dubito, ergo sum* daraus hergeleitet werden kann.

Wir wollen uns zunächst darüber verständigen, was der Ausdruck bedeuten soll: »Ich bin berechtigt, an allem zu zweifeln.« Er soll bedeuten: »Ich bin berechtigt, zu sagen: Es ist möglich, daß jede Aussage, die ich bisher für wahr gehalten habe, falsch ist.« Nun setzen wir fest, was der Ausdruck bedeuten soll: »Ich bin berechtigt, an allem zu zweifeln, was sinnvoll bezweifelt werden kann.« Er soll bedeuten: »Ich bin berechtigt, zu sagen: Es ist möglich, daß jede Aussage, die ich bisher für wahr gehalten habe und die nicht durch ihre Falschsetzung in einen sinnlosen Ausdruck übergeht, falsch ist.« Endlich erklären wir, daß eine Aussage stets dann in einen sinnlosen Ausdruck übergehen soll, wenn in derselben wenigstens ein Zeichen auftritt, das ein

¹ Aus der infolge eines unabgeschlossenen Ringens mit der aristotelisch-scholastischen Substanzmetaphysik sehr unbefriedigend durchgebildeten Substanzlehre Descartes' ist für das Originelle und Revolutionäre an dieser Lehre entscheidend P I 53 mit der scharf charakterisierenden Überschrift: *Cuiusque substantiae unum esse prae-cipuum attributum*.

² R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 1928, §§ 28 ff.

Zeichen für nichts ist, und daß ein Zeichen für nichts stets dann vorliegt, wenn gezeigt werden kann, daß es ein Zeichen für ein nicht-existierendes Individuum ist.

Mit diesem Rüstzeug können wir zeigen, daß das Dubito, ergo sum nicht sinnvoll bezweifelt werden kann. Denn dann müßte ich sagen können: Es ist möglich, daß die Behauptung $p = \text{»Wenn ich berechtigt bin, an allem zu zweifeln, was sinnvoll bezweifelt werden kann, so existiere ich«}$ falsch ist. Dies aber ist nicht möglich; denn die Behauptung p geht durch Falschsetzung in einen sinnlosen Ausdruck über. Es müßte dann nämlich möglich sein, daß ich zwar berechtigt bin, an allem zu zweifeln, was sinnvoll bezweifelt werden kann, aber gleichwohl nicht existiere. Wenn ich nun nicht existiere, so ist das in p auftretende Ich ein Zeichen für ein nicht existierendes Individuum, folglich ein sinnloses Zeichen. Folglich geht p durch Falschsetzung in einen sinnlosen Ausdruck über. Es kann also nicht sinnvoll bezweifelt werden.

Es versteht sich zwar, daß wir nicht daran denken, für unsere Kriterien zu behaupten, daß sie die einzig möglichen sind. Wir werden aber sagen dürfen, daß bessere Kriterien erst angegeben werden können, wenn überhaupt irgendwelche Kriterien vorliegen, und daß wir uns in der Literatur vergeblich nach solchen Kriterien umgesehen haben. Vergeblich schon deshalb, weil die Frage, wie der Descartes'sche Zweifel eingeschränkt werden muß, um einerseits so umfassend wie möglich, andererseits gegen die Selbstvernichtung geschützt zu sein, soweit wir haben sehen können, wenigstens von den Descartes-Interpreten bisher überhaupt nicht formuliert worden ist.

Es wird uns erlaubt sein, an diesen Satz eine allgemeine Bemerkung anzuschließen. Trotz aller Geschichten der Philosophie, mit denen wir heute im Überfluß versorgt sind, stößt man immer wieder darauf, daß auch die elementarsten Dinge, die für ein scharfes Verständnis geklärt sein müßten, in einer Gestalt überliefert werden, die dieser Forderung nicht genügt. Es wäre schön und der Mühe wert, wenn diese Arbeit für diejenigen Philosophen, die überhaupt kontrolliert werden können, nach und nach so geleistet würde, daß wir nicht nur behaupten müssen, daß die Geschichte der Philosophie eine ernst zu nehmende Angelegenheit ist, sondern es auch beweisen können.

7.

Wir fassen zusammen:

1. Von einer pünktlichen Interpretation des Cogito, ergo sum ist eine genaue Beantwortung der Frage zu verlangen, in welchem Sinne, d. i. unter welchen Bedingungen dieses Cogito, ergo sum als das erste Prinzip der Descartes'schen Metaphysik oder, wenn dies

nicht zu erzwingen ist, wenigstens als eines der ersten Prinzipien dieser Metaphysik bezeichnet werden kann.

2. Von einer solchen Interpretation ist ferner zu verlangen, daß sie die von Descartes letztwillig geforderte asylogistische Auffassung des Cogito, ergo sum mindestens soweit respektiert, daß sie in diese Auffassung keinen Obersatz aufnimmt, gegen welchen Descartes ausdrücklich protestiert hat, also keinen aus dem Ich-Kreis heraustretenden und in diesem Sinne universellen Obersatz.

Es ist zusätzlich zu fordern, daß auch die so eingeschränkte syllogistische Interpretation für das Cogito, ergo sum nur sekundär in Anspruch genommen wird, das soll heißen: so, daß sie jedenfalls erst nach der asylogistischen Interpretation in Funktion gesetzt wird.

3. Von einer asylogistischen Interpretation des Cogito, ergo sum ist eine genaue Beantwortung der Frage zu verlangen, welche Beziehung durch das ergo zwischen dem Cogito und dem Sum gestiftet wird.

4. Diese Beziehung ist die Implikationsbeziehung.

5. Für die Beantwortung von (1) ist die Transformation des Cogito, ergo sum in ein Dubito, ergo sum erforderlich. Es läßt sich zeigen, daß diese Transformation Descartisch ist. Sodann ist das Dubito, in der Interpretation: »Ich bin berechtigt, an allem zu zweifeln, was sinnvoll bezweifelt werden kann« als die Grundbehauptung oder als das erste Prinzip der Descartes'schen Metaphysik anzusetzen. Als das erste Prinzip nur insofern, als es die Behauptung ist, aus der, im Sinn des natürlichen Sprachgebrauchs, die substantiellen Sätze der Descartes'schen Metaphysik, d.i. die Existenzsätze dieser Metaphysik, abgeleitet werden, und nicht, insofern es ein Aristotelisches Axiom ist; denn dazu fehlt ihm erstens der universelle Charakter und zweitens ist es ein wohlbegründeter Satz, also nicht eine Intuition. An das so verstandene Dubito ist nun, in der angegebenen Interpretation, das Dubito, ergo sum anzuschließen, als der Fundamentalsatz der Descartes'schen Metaphysik oder als das zweite Prinzip derselben. Als das zweite Prinzip nur unter der Voraussetzung, daß der Ausdruck Prinzip für das Dubito zugelassen wird. Sonst ist es in der Tat das erste Prinzip der Descartes'schen Metaphysik; denn es wird von Descartes ausdrücklich als eine eines Beweises weder fähige noch bedürftige Intuition in Anspruch genommen. Endlich wird aus dem Dubito und dem Dubito, ergo sum das Sum und mit ihm der erste Existenz- oder Kernsatz (also in keinem Falle das erste Prinzip!) der Descartes'schen Metaphysik gewonnen, so daß also das Dubito, ergo sum in der Tat sekundär auch als Ausdruck für einen Schlußprozeß zu interpretieren ist, aber so, daß, im Sinne von (2), in diesen Schlußprozeß keine den Ich-Kreis überschreitende Behauptung eingeht.

6. Die von Descartes behauptete Unbeweisbarkeit des Cogito, ergo sum hält einer strengen Nachprüfung nicht stand. Es läßt sich vielmehr zeigen und ist auch schon von Christian Wolff bemerkt worden, daß diese Descartes'sche Intuition unter ausschließlicher Benutzung der Mittel der Aristotelischen Logik in einen beweisbaren Satz übergeführt werden kann.

7. Der in das Dubito, ergo sum eingehende radikale Zweifel Descartes' bedarf einer Reduktion auf das sinnvoll Bezweifelbare, wenn er sich nicht selbst vernichten soll. Für eine befriedigende Definition des sinnvollen Zweifels ist die Logik noch nicht weit genug vorgerückt, auch nicht in ihrer reifsten, folglich logistischen Gestalt. Trotzdem läßt sich auch jetzt schon zeigen, daß der Satz »Wenn ich berechtigt bin, an allem zu zweifeln, was sinnvoll bezweifelt werden kann, so existiere ich« eine Aussage ist, die nicht sinnvoll bezweifelt werden kann. Hierfür ist hinreichend, daß man eine Aussage, in der ein Zeichen für ein nichtexistierendes Individuum auftritt, für einen sinnlosen Ausdruck erklärt und den sinnvollen Zweifel auf Aussagen beschränkt, die nicht durch Falschsetzung in sinnlose Ausdrücke übergehen.

ZUR PHILOSOPHIE VON LUDWIG KLAGES

Von Dr. Martin Ninck, Bieken bei Basel

Selten sind unter Künstlern, Gelehrten und Philosophen jene Geister geworden, die, eigenständig vom ersten Tag ihres Schaffens, organisch von innen heraus sich entwickeln und ihre Werke ausbreiteten: peripherisch wachsend zunächst, wenn auch immer auf die Mitte schon hinweisend, bis eines Tages gleichsam der Keim selber nach außen bricht und wie aus einem Brennpunkt das schon Geschaffene tiefer beleuchtet und das Entfernteste miteinander verbindet. Ludwig Klages ist bis jetzt bekannt als Begründer der wissenschaftlichen Charakterkunde und Ausdruckslehre in Deutschland. („Die Grundlagen der Charakterkunde“ 5. und 6. Auflage 1928, „Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft“ 3. und 4. Auflage 1923, „Handschrift und Charakter“ 11.—13. Auflage 1929). Er hat dann die Richtlinien einer neuen Lehre „Vom Wesen des Bewußtseins“ (2. Auflage 1926) gezogen, im „Kosmogonischen Eros“ (2. Auflage 1926) mehr andeutungsweise als begründend eine großartige metaphysische Überschau gegeben und endlich in einem Buch über Nietzsche (1926) sein Verhältnis zu diesem seinem wichtigsten Vorgänger ausführlich entwickelt. Sein neuestes Werk nun „Der Geist als Widersacher der Seele“¹ ist die großangelegte, einheitliche Begründung aller früheren und wächst damit aus der Psychologie heraus zu einer universalen Philosophie, deren Einzigartigkeit freilich gerade in ihrem nahen und nächsten Zusammenhang mit der Psychologie und ihren sorgfältig verarbeiteten Einzelergebnissen gelegen ist. Es dürfte sich darum rechtfertigen, an dieser Stelle ausführlicher die Grundlinien dieser Philosophie nachzuziehen, wenn auch der Referent bei der Aufgabe, den Inhalt eines so weitverzweigten, neuartigen Werkes von 800 auf 10 Seiten zusammenzudrängen, von vorneherein um die Nachsicht des Lesers bitten muß.

Vom Geheimnis des Lebens gebannt, umkreist die Philosophie von Klages, wo immer sie ansetzt, das Leben schlechthin und das Erleben der Seele. Vom Leben hat er einen Begriff, wie ihn die Alten hatten und wie ihn Goethe in seinem Fragment über die Natur entwickelt. Leben ist ihm ewiges Fließen, Wandeln, Werden, Erneuern, und alles Lebendige ist einzigartig, unvergleichlich, mit allem zwar zusammenhängend, aber nie sich gleich wiederholend.

Das große Problem der Metaphysik lautet: Wie geschieht es, daß an

¹ Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1. Band: *Leben und Denkvermögen*, XXX, 512 Seiten; 2. Band: *Die Lehre vom Willen*, VI, 288 Seiten; beide bei J. A. Barth, Leipzig 1929.

diesen, von innen beseelten, raumzeitlich gegliederten Werdestrom, in dem alles ist, dennoch etwas herantritt, das ihn abmißt, und wie können in dem Fließen, in dem auch die Seele mitzieht, Grenzen gesetzt werden? Messen ist nur möglich von außen, und Begrenzen ist nur möglich mit Hilfe unausgedehnter, also raumzeitloser Punkte. Keine Rechnung könnte exakt aufgehen, eine Messung überhaupt nicht zustande kommen, vermöchten wir nicht den Raum wie die Zeit einzuteilen, so aber zu teilen, daß im Einschnitt das Ende der abgelaufenen und der Anfang der neuen Phase genau identisch zusammenfallen. Ist der Punkt raumzeitlos, so ist er vom Wirklichen aus gesehen das Nichts, aber gerade deshalb, weil er völlig eigenschaftslos ist und nur negativ bestimmt werden kann, bleibt er auch allein und im Gegensatz zu allem Wirklichen stets mit sich selber identisch und begründet damit das Sein. Man hat es längst gesehen und niemand zweifelt heute daran, daß es der Geist ist, der den Begriff des unausgedehnten mathematischen Punktes, den es in der Wirklichkeit nirgends gibt, gesetzt hat und gedanklich immer wieder erzeugt. Man weiß es auch längst, daß gerade in der Setzung unausgedehnter, mit sich identischer Grenzpunkte (vgl. unter-scheiden, de-finieren, intel-legere etc.) die Hauptfunktion des Geistes liege, und man hat seit den Tagen der Griechen den Schluß daraus gezogen, daß der Geist darum selber immateriell, seiend, transzendent, von außen in den Kosmos hineinwirkend gedacht werden müsse. Von Parmenides vorbereitet, erscheint diese Lehre bei Aristoteles voll ausgebildet und wird von den Scholastikern aufgenommen, um hinfort ein nie mehr ganz aufgegebenes Bestandteil des abendländischen Denkens zu werden. Merkwürdigerweise aber blieb dabei das Staunen vor der eigentümlichen Fähigkeit des Geistes immer so groß, daß den Gegensatz von Geist und Leben niemand wirklich erkannte und man stets bemüht blieb, eines aus dem andern abzuleiten, sei es daß man die Welt als Ausfluß, als Schöpfungstat, als Vorstellung des Geistes erklärte, sei es daß man wie etwa die Romantik den Geist als höchste Blüte des Lebens feierte. Klages ist der erste, der mit dem Gegensatz ernst macht und damit vor einer Verwechslung beider sich sicherte.

Wie aber bleibt nun der unausgedehnte Grenzpunkt überhaupt auf das raumzeitliche Geschehen beziehbar? Scheint es doch, daß im mathematischen Augenblick alle Bewegung zur Lage erstarren müsse, wie die Eleaten schon bemerkten und folgerichtig danach die Bewegung leugneten, ja daß durch die Enträumlichung die Substanz selber aufgehoben würde zusamt ihren Qualitäten, Erscheinungsformen und Zuständen. Eine Bezogenheit blieb in der Tat undenkbar, wären Geist und Welt ewig geschieden geblieben und hätte sich nicht im Menschen, allein im Menschen und auch in ihm nur für eine kurze Zeitspanne das Wunder

begeben, daß sich der Geist als Bewußtsein einleibte und damit ein Wesen sich selber anblickt, besser: sich mißt, sich begreift und erfaßt, sich selber erinnert, sich im Ich an der Kette verschiedener Auffassungsakte als Bleibendes festhält und sich behauptet gegenüber dem Strom des Werdens und des Wandels, in den es doch selber eingeschlossen ist. Es bleibt ein ewiges Rätsel, wann und wo und warum dies geschah, und ein noch größeres Rätsel, wie das, was nur das Nichts heißen kann (da es den Begriff des Nichts erst in die Welt trug), dennoch so augenfällige Wirkungen und tiefgreifende Veränderungen in der Lebenssubstanz ausüben könne. Klages verzichtet darauf, diese Frage zu lösen; genug, zu wissen, daß im Leben der Geist nicht von Anfang an war, daß die Elemente, die Mineralien, Pflanzen und Tiere an ihm keinen Teil haben und daß in der Menschheit das Bewußtsein erst in einer verhältnismäßig späten Phase (seit es eine Geschichte und Vorgeschichte gibt) zur Entwicklung gelangte, ja sich im Einzelmenschen erst mit der Kindheit entfaltet, beständig von außerbewußten Zuständen abgelöst wird und immer nur gleichsam momentweise aufblitzt. Die einzig lohnende Aufgabe des Psychologen besteht darin, die seelischen Voraussetzungen und Bedingungen aufs genaueste zu untersuchen, welche gerade den Menschen und allein ihn zur Aufnahme des Geistes befähigten.

Wo liegt im Erleben der Seele der Angriffspunkt für den Geist? Die Frage läßt sich nicht beantworten ohne Seitenblick auf die vorgeistige Menschheit. Polar hängen nach Klages in ihr Seele und Leib zusammen, jene als des Leibes Sinn, dieser als der Seele Erscheinung und Offenbarung. Die Seele ist schauend dem Geschehen hingegeben, und was sie allverloren und doch einzigartigster Gestalt in sich erlebt, prägt sich aus, wird Wirklichkeit im Leib. Schauen ist „das innerliche Gegenstück der in unablässiger Wandlung begriffenen Wirklichkeit“. Die Pflanze ist schauend, aber, haftender Wesensart, liegt sie gleichsam immer im Tiefschlaf, und in ihrem Bilden, Treiben, Sprossen, Blühen bekundet sich ein Eigenleben, das der Gattung noch innig verwoben bleibt. Tier und Mensch sind auch schauend, aber dazu haben sie Eigenbeweglichkeit, Empfindung, periodische Wachheit und greifbare Körperlichkeit erlangt, so zwar, daß beim Tier der seelische Pol vom leiblichen, im Menschen umgekehrt der leibliche Pol vom seelischen abhängig bleibt. Damit ist eine ganz neue Unterscheidung von Tier und Mensch aufgestellt, die nicht mehr auf äußeren, sondern auf inneren, metaphysischen Unterscheidungsmerkmalen beruht. Das Tier ermangelt der schweifenden Phantasie, des freitätigen Bild- und Gestaltschauens und damit des freitätigen Kunstschaffens; es bezieht alles, was es aus der Außenwelt aufnimmt, auf sein leibliches Leben, und der je gegenwärtige Eindruck bestimmt sein Gegenwirken. „Das Schaf auf der Alm genießt gleich uns die Frische des Baches und den Schatten des Baumes, nur

aber nicht die — Aussicht.“ Beim ursprünglichen Menschen steht umgekehrt das leibliche Empfinden unter der Herrschaft des Schauens. Er lebt in einer Welt körperlicher Bilder und bleibt mehr auf die Erscheinungen als auf die Körper bezogen.

Demgemäß ist auch die Erinnerung auf allen drei Stufen eine charakteristisch verschiedene: die Pflanze hat nur ein Erberinnern, welches keimplasmatisch die Weitergabe der Artform, der Instinkte sowie der Schauungsanlage begründet. Das Tier hat außerdem ein unbewußtes Eindrucksgeächtnis und vermag, wenn auch nicht freitätig, erlebte Voraugenblicke im Wachen und Traum bildhaft zu spiegeln. Der ursprüngliche Mensch hat überdies ein ausgesprochenes Gestaltsgeächtnis, und aus Vorherrschaft der Augensinnlichkeit und aus stärkerer Einbildungsfähigkeit sind seine Erinnerungsbilder ungleich plastischer und gestaltklarer als beim Tiere.

Alles Erinnern ruht auf dem Urerlebnis des Schauens, dem Erlebnis elementarer Ähnlichkeit. In rhythmisch sich wiederholende Ketten ist alles Geschehen gegliedert, so räumlich als zeitlich, und in rhythmischen Folgen nimmt die Seele das Geschehen auf. Der Strom des Werdens pulsiert, und wie vielgestaltig er sich entfalte, so laufen überall ähnliche Wellen durch das Gewebe. Auch im sinnenvermittelten Wiedererkennen wirkt mitbestimmend das Erlebnis der Ähnlichkeit, und die ersten Bedeutungseinheiten der Tiere so gut wie des Menschen sind immer polare Gegensatzpaare (Licht — Dunkel, Freund — Feind, Trennen — Weben etc.) mit zwar jedesmal ausgesprochenem Eigencharakter, aber ohne Zwischen- und Übergangsstufen. Doch klärt sich die Möglichkeit sinnenvermittelten Wiedererkennens erst voll mit der Zergliederung des Empfindens auf, einer der originalsten Leistungen des Klageschen Werkes.

Empfinden, der eigentliche Charakterzustand des Wachens (schlafend empfinden wir nicht), ist zweierlei: Erwachen des Leibes und Erwachen der Seele. Erwachen des Leibes heißt Übertritt aus der Welt der Bilder (Traum) in eine Welt der Körperlichkeit, die das Erlebnis des Widerstandes, der Intensitäten aufschließt. Körperlichkeit heißt Verörtlichung. Mit dem Widerstandserlebnis (das in allen Sinnen, am entschiedensten aber im Getast zur Empfindung gelangt) kündigt sich die Welt in Druck und Gegendruck unweigerlich an als jetzt eben hier, sie wird gleichsam „festgestellt“, und der offene Sinn bleibt an den je gegenwärtigen Reiz verklammert.

Nicht diese leibliche Seite ist wichtig für das Erinnern. Was aber geschieht demgegenüber beim Erwachen der Seele? Der Zustand reinen Schauens wird periodisch vertauscht mit einem Zustand des Zuschauens oder Spiegeln, d. h. während der Schauende, nach innen gewendet, vom Strom des Geschehens umbrandet ist und, selber eine

Welle und am Wandel teilnehmend, die Bilder zwar erlebt, sich aber nicht von ihnen unterscheidet, sieht er sich erwachend plötzlich der Welt gegenüber. Er bleibt durch die Sinne mit den Bildern verbunden, aber die Verbundenheit ist jetzt polar geschiedener Zusammenhang, und ungeachtet des verbindenden Mittels stehen die Bilder entfremdet vor ihm. Vom Wellengipfel emporgehoben blicken sie ihn an im je und je sich wiederholenden Gegenwartsaugenblick. Es öffnet sich ihm, als ein Querschnitt gleichsam des zeitlichen Geschehens, der Gegenwartsraum, in welchem das flutende Gedränge momentweise zum Stillstand gelangt und alles, was in ihm zieht und vorüberflieht, plötzlich wie in festen Gestalten aufleuchtet. Wie aber die herausgehobenen Bilder doch mit dem Betrachter verbunden bleiben, so bleibt der Gegenwartsraum dem Geschehen polar angegliedert, ist nichts als eine Ansicht desselben. Raum und Zeit sind Pole nach Klages. Jedes erscheinende Bild enthält in sich sein Werden, seine Geschichte, und in seinen Gegenwartszügen erscheint mit seine Vergangenheit. Der Querschnitt wird zum Spiegel, in dem nicht nur die Gegenwart aufleuchtet, sondern die Vergangenheit, ob auch in anderen Farben, zugleich zugegen ist. Er spiegelt die letztvergangene Phase, aber da Phase mit Phase verbunden ist, zugleich die Kette der Voraugenblicke und der Möglichkeit nach beliebige Zwischenerlebnisse des Schauens. So wird es denn jetzt verständlich, wie das beharrende Eindrucksbild und das Eindrucksgedächtnis zustande kommen können. Wie beim laufenden Filmband nur ein getakteter Abfluß deutliche Bilder wirkt, so kommt die Empfindung beharrender Eindrücke nur dadurch zustande, daß das wellenartig pulsierende und stets sich erneuernde Geschehen in allen Gegenwartsaugenblicken für den Betrachter gleichsam zum momentanen Stillstand kommt, und kraft der elementaren Neigung des Schauens, das Ähnliche zu verbinden, findet er in den ähnlichen Bildern ein ähnliches Wesen, d. h. eine relative Bedeutungseinheit wieder. In solchen Bedeutungseinheiten irgendeinen geistigen Einschlag erkennen zu wollen, ist irrtümlich, und sie unterscheiden sich denn auch, wie sich zeigen wird, in sehr bezeichnender Weise von den „Begriffen“. Es gibt auf vorgeistiger Stufe eine ausgebildete Sprache und Kunst. Das gesprochene Wort war einst Ausdruck des beseelten, noch aber nicht zum Bewußtsein erwachten Menschen: und wie der Mensch Leib ist und Seele, wie das gestaltete Kunstwerk Leib hat und seelischen Ausdruck, so ist das Wort Leib in seinem Laut und es ist Seele in seinem Bedeutungsgehalt.

Die Antwort auf die heikelste Frage, wie hat der Geist in den Zusammenhang von Leib und Seele eingreifen können und welche seelischen Veränderungen hat sein Einwirken zur Folge gehabt, ist jetzt vorbereitet. Ist der Strom des Geschehens im Wachen getaktet und kommt

er pendelnd in den Wendepunkten seiner Wellenbewegung ruckweise immer gleichsam zum Stillstand, so mußte die punkthafte Natur des Geistes an solchen Bruchstellen Einlaß in die erlebende Seele finden, und es sind denn in der Tat nur die Momente des Wachens, in denen die Besinnung in den Erlebnisraum der Seele einbricht, und es sind wiederum die Eindrücke besonderer Stärke, besonderer Krisenhaftigkeit und besonderer Spiegelungsweite („Wendepunkte“ des Lebens), an denen auch die Besinnung am stärksten aufblitzt, oft ganze Lebensabschnitte plötzlich wie mit einem Strahl beleuchtend. Die Anwesenheit des einen und selbigen Scheidestoffes Geist bedeutet Teilung, Begrenzung, Grenzsetzung. Nichts vollbringt er, aber daß er da ist, unräumlich, unzeitlich, eigenschaftslos, ein Nichts, aber gerade darum einzig und allein immer mit sich selber identisch, das macht, daß ein erstes Wesen zum Sein gerinnt und sich heute und gestern als ein selbiges empfindet: das Ich. Der eingeleibte Geist ist das Ich, und das Ich ist die Ablaufschränke, an der sich hinfort das wandelbare Erleben der Seele bricht. Mit Setzung des Ich aber ist sogleich der Anlaß gegeben, daß der Geist beliebige weitere Individualeinheiten um sich verselbigt und zum Sein erstarren macht. Aus der Kette ähnlicher Abbilder gerinnt der Gegenstand, wie das Wort sagt, feststehend (nicht mehr fließend) und entgegenstehend; abgelöst (abstrakt) vom Strom und nicht mehr bloß aus ihm herausgehoben. So zerklüftet die Anwesenheit des Geistes die Seele und spaltet die ehemals nur entfremdeten Pole Erlebnis und Geschehen oder Seele und Eindruck in zwei unwiederbringlich getrennte Hälften auseinander. Über die Welt der Bilder legt sich eine neue Welt der Dinge und ihrer Eigenschaften. Immer weitere Bezirke der Wirklichkeit scheidet der Geist ab, begrenzt sie, setzt und visiert ihre festen Dingpunkte; zu immer feineren Unterscheidungen der Dinge, der Eigenschaften und ihrer Beziehungen gelangt er, indem er sie alle gegeneinander abhebt und sorgfältig miteinander vergleicht; und immer neue Gesetze findet er, indem er die Begriffe in neue Verhältnisse und höhere Beziehungen zueinander bringt. Der Kehrseite freilich wird er selten inne, wie das Leben mit diesem Scheidungsprozeß erstarrt, wie die Wirklichkeit verblaßt, wie die lebendigsten Bilder unter dem neuen Begriffs- und Zahlennetz wesenlos werden. Ein Dichter und ein Geschäftsspekulant vor dem Anblick eines Wasserfalls, jener ganz dem Bilde und seinen ewigen Verwandlungen, dem Spiel des Lichtes und der Farben, dem Rauschen, der wohligen Kühle des versprühenden Gisches hingegen und in der Tiefe der Seele sich mit ihm wandelnd, dieser hart und empfindungslos ihm gegenüber, nur messend und wägend, wieviel Kraft an ihm sei und zu was diese etwa verwendet werden könnte: darin enthüllt sich der ganze Gegensatz der verschiedenen Welten, der Wirklichkeit im eigentlichen Wortverstande eines

wirkenden, webenden Geschehens im anschauenden Zustand und der Welt erstarrter und nur noch durch ein Bezugssystem miteinander verbundener Tatsachen im wachbewußten, begriffsbezogenen Zustand.

Der Geist, sobald er eingeleibt ist, mitbestimmt auch den Ausdruck des Menschen. Nicht nur die Kunst bekommt jetzt einen geistigen Einschlag, der bald in gemäßregelter Form, bald im Bau, bald in Tendenzen des Inhalts sichtbar wird; die Sprache selbst wird von Grund aus umgestaltet, und neben die seelische Wortbedeutung tritt der Begriff, welcher der Wandelbarkeit der Bedeutung gegenüber seine geistige Natur in seiner Starrheit und seiner verengerten Punkthaftigkeit anmeldet. Statt vieler ein einziges Beispiel: „Tiefe“ ist seiner Bedeutung nach etwas Wesenhaftes, ist selber ein Wesen und erscheint an Wesen (am Ton so gut wie an der Seele oder am Wasserwesen), nicht sichtbar, wohl aber der Seele erlebbar und auf ähnlich Erlebtes beliebig übertragbar. Seinem Begriff nach ist „Tiefe“ eine Raumdimension, meßbar und von allem andern scharf zu unterscheiden, aber dafür auch nicht weiter übertragbar und wandlungsfähig.

Das Leben der Seele ist bis jetzt einseitig nach der aufnehmenden Seite gezeichnet. Nun aber trifft kein Eindruck die Seele, ohne daß sie mit irgendwelchen Gegenwirkungen antwortet; ja auch ohne vermittelnde Empfindung stehen Seele und Leib mit den Bildern der Welt in Verbindung, und der freiere Bewegungsdrang von Tier und Mensch sieht sich durch mannigfache geheime Beziehungen zu einer je eigentümlichen Umwelt zur Bewegungsverwirklichung angeregt. Auf körperlicher Seite heißt diese Verbindung mit dem Bewegungssystem Trieb, dem auf seelischer Seite nach Klages das *mägische* Wünschen entspricht, und es bleibt für beide wesentlich gleichgültig, ob sie durch oder ohne Zwischenvermittlung eines Eindrucks zustandekommen.

Jeder tierisch-menschliche Trieb nun hängt mit Bildern zusammen, und sein Streben geht letzterdings immer auf eine Vereinigung mit dem Bilde aus. Danach scheidet sich seine Artlichkeit und seine Intensität oder Antriebsstärke. Die Artlichkeit bestimmt sich nach der besonderen Artung des Erfüllungsbildes wie aber auch nach der Artlichkeit, der jeweiligen Stimmung und der Zuständigkeit des getriebenen Wesens. Der Triebe sind also unendlich verschiedene sowohl im einzelnen Wesen wie erst recht in der Gesamtheit aller Wesen. Ähnlich ist die Antriebsstärke abhängig sowohl von der Zugkraft des Bildes als von einem eigentümlichen Gefühl des Bedürfnis und Mangelleidens beim Bildempfänger, und sie bleibt deshalb nach Maßgabe dieser beiden Kräfte steigerbar. Schon im Trieb wirkt ein Gegendrang, ein Drang zur Vereinigung mit dem Bilde und ein als Gefühl des Entbehrens empfundener Drang mit gleichsam negativem Ziel, nämlich

der Wegräumung der Hindernisse, welche sich jener Verwirklichung in den Weg stellen.

Auch auf die Triebe und das Wünschen wirkt der eingeleibte Geist nicht anders als spaltend. Je nachdem das pendelnde Erleben gerade unter Leitung des Eindrucks oder aber des Antriebs steht, kommt durch die spaltende Tat des Geistes ein Akt des Erfassens oder ein Akt des Wollens zustande; und heißen dort die Spaltungshälften: erkennen-des Subjekt und sein Gegenstand, so heißen sie hier: wollendes Subjekt und sein Zweck. Der Wille ist also nichts als die andere Seite Geistes, und Klages eröffnet zum erstenmal eine Lehre vom Willen, die solchergestalt zu klarer Unterscheidung von Trieb- und von Willenshandlungen gelangt. Wie geschieht im einzelnen die Triebverwandlung?

Der Trieb muß zunächst unter Leitung des Wünschens kommen, damit er willensfähig werde. Aus dem Triebziel wird damit ein Wunschziel, und das triebmäßige Streben geht mehr in ein Fernzielen über. Aber das Ziel muß auch noch vergegenständlicht oder vorstellbar sein, h. d. mindestens ein Akt des geistigen Erfassens muß vorausgegangen sein, damit sich das Ich wollend auf das Ziel hinrichten könne. Der Zweck ist immer und durchaus geistig, und das Tier kann nichts bezwecken. Muß nun das Auffassungsvermögen vom Fließen der Welt absehen, um das Sein der Dinge zu finden, spaltet der Geist im Akt des Erkennens also das Geschehen ab, so muß umgekehrt der Wille von der Artlichkeit der Welt absehen, um seinen vorgenommenen Zweck zu erreichen, und seine Tendenz geht dahin, den Artcharakter der Welt abzuspalten. Indem der Wollende nämlich das Trieb- und das Wunschziel gegen ein bloß vorgestelltes Ziel vertauscht, geht die wirkende Zugkraft des Bildes und geht die Magie des Wunschbildes verloren, und übrig bleibt allein das Abzielen auf den praktischen Zweck. Die „Eroberung“ der Luft unter Lebensgefahr auf technischem Wege ist kein Triebziel wie das Wasser dem dürstenden Hund, sie ist aber auch kein magisches Wunschziel, denn ob auch gelegentlich auftauchende Fernwünsche mit im Spiele waren und bei Einzelnen mit anklingen, so schwindet unwiderbringlich mit der Bewältigung des Zieles der Traum der Ferne dahin, und die Veranstaltungen, die zu dieser Bewältigung getroffen werden, sind nicht dazu angetan, den Glauben an besondere Fernbeziehung oder Traumhaltung der Veranstalter zu befestigen. Ihre eigentlichen Motive sind vielmehr im Erfolgsstreben, Geltungsbedürfnis, in Ehrgeiz und Neugierde zu suchen, Eigenschaften, die ihre Antriebskraft samt und sonders aus einem Widerwillen und Ungenügen mit einem gegenwärtigen Zustand ziehen.

Irrtümlich hat man also bis jetzt den Willen für eine Bewegungsursache gehalten. Logisch zu Ende gedacht, führt das zur Notwendigkeit der Rückführung aller Bewegungen im Kosmos auf einen persön-

lich gedachten Urwillen (Weltschöpfungslehren, *πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*) und damit zur gleichen subjektiven Verfälschung des Weltbildes, wie sie vom Geist aus der Idealismus mit der Formel „Die Welt ist meine Vorstellung“ unternahm. Leugnet man die selbständige Wirklichkeit der Welt und erklärt sie als ein bloßes Produkt des Geistes und Willens, so verflüchtigt sich die Wirklichkeit überhaupt zu einem Gedanken- und Willkürspiel.

Der Wille erzeugt nicht die Bewegung, er hält sie nur im festen Gleise. Der Impuls kommt vom Triebe. Durch Einwirkung des Willens aber wird aus dem Impuls ein in sich geteilter Gegendrang (Triebfeder), dessen eine Komponente treibt, während die andere steuert. Jene ist gefühlsbetont und drängt, einem unbewußten Instinkte folgend, dem dunkel vorschwebenden Ziele entgegen nicht ohne beständige Gefahr der Abirrung, die ihm aus anderen überkreuzenden Gefühlen und Lockungen entsteht. Diese fixiert das Ziel, richtet immer von neuem die Aufmerksamkeit auf dieses hin und strengt alles an, daß es auf kürzestem Wege erreicht werde. Alles Wollen ist den Trieben abgerungen, der Trieb gibt die Kraft, aber muß sich im Dienste des Wollens hinfert eine stete Maßregelung gefallen lassen. Die steuernde, hemmende Komponente ist es, die in je neu einsetzenden Momenten der Entschlußfassung den Trieb in das eigentliche Wollen überführt, und sie allein ist es, welcher gemäß das Ich sich nicht mehr als getrieben, sondern als eigentätig, freiwollend, willkürfähig erlebt, daher sie schlechthin der Wille heißen muß.

Wir müssen uns Halt gebieten, es uns versagen, den feineren Verästelungen dieses Systems nachzugehen und darauf Verzicht leisten, die folgenschweren Ergebnisse auszubreiten. Eine erstaunliche Fülle neuer Gesichtspunkte, Aussichten und Einsichten eröffnet sich. Die Geschichte des Denkens hat den Hauptgewinn, ist doch das Werk im Grunde selbst eben nichts anderes als die Geschichte des menschlichen Geistes. Die verschiedenen Denksysteme seit den Tagen der Griechen werden auf ihre psychologische Haltbarkeit geprüft, die Fehllansätze, die zu den oft völlig gegenteiligen Behauptungen der Idealisten, Materialisten, Sensualisten, Relativisten usw. führten, an der Wurzel aufgedeckt, die Grundbegriffe der Physik: Ursache, Kraft, Masse einer scharfen Kritik unterzogen. Der Geist entreißt den Gegenstand dem Strome der Wirklichkeit, und je mehr er ihn löst von der lebendigen Unterlage, desto mehr droht ihm Gefahr, dem Irrtum zu verfallen. Demgegenüber hebt sich um so höher das Erbgut des vorlogischen Menschheitszeitalters, und kein Denkmal gibt heute noch unmittelbarer, tiefer reichenden Aufschluß über das Leben und die Wirklichkeit als die Sprache im anschaulichen Gehalt ihrer Wörter und Wortverbindungen. Wie die früheren Werke von Klages legt auch dieses wiederum Zeugnis

dafür ab, wie Wesensforschung und Sprachforschung sich gegenseitig befruchten, ja wie beide nur bei engster Zusammenarbeit gedeihen und wachsen können (*audiant et philologi!*).

Was aber ist es mit dem „Widersacher“? Ungeachtet der unbezweifelbaren Machtfülle, die der Mensch mit der Entwicklung des Geistes gewann, ungeachtet seiner staunenswerten Entdeckungen und Erfindungen, die er nicht ohne Erlebnisfähigkeit, aber ebensowohl nicht ohne geistige Abstraktions- und Verknüpfungskraft hätte machen können, ungeachtet aller Mathematik und Überwindung der Natur auf mechanischem Wege erweist sich der Geist als ein störender Eindringling im Leben, der die Seele vom Gegenstand, den Trieb vom Triebziel abspaltet, dort die Schranke des Seins, hier des Willens aufrichtend, dort zu Wahn und Irrtum, hier zu Maßregelung, Knechtung und Überwältigung des Lebens aufrufend. Innerlich und äußerlich ist das Werk des Geistes heute in einer Weise vollbracht, daß seine geheime Tendenz nicht mehr bezweifelt werden kann. Die langsame Zersetzung des seelischen Menschen ist im Mittelalter zur Tat geworden, die Zerstörung und Vernichtung immer weiterer Bezirke des äußeren Naturlebens in einem unsinnigen Fortschrittwahn ist der Neuzeit aufbehalten. Geist und Seele bleiben einander ewig fremd, sie sind weder Pole, noch ist eins aus dem anderen hervorgegangen. „Geist und Leben . . . sind zwei einander von Grund aus feindliche Wirklichkeiten: die außerraumzeitliche Macht, deren zeitlos in den Kosmos zuckende Tat die Wirklichkeit in Seinsatome zersplittert; und der raumzeitliche Ozean des Geschehens, aus dessen unablässig erzitterndem Spiegel der tanzende Widerschein fernster Gestirne bricht. Es gibt kein Drittes, von dem sie Teile oder Seiten wären, und es gibt darum keinen verständlichen Grund, weswegen es hätte geschehen müssen, daß sie im Menschen, und nur in ihm, aneinander gerieten. . . . Vor mehr als dritthalbtausend Jahren ist in der Shâmkyä-Philosophie der Inder, begrifflich noch unentwickelt, doch aber hinreichend kenntlich, der tiefsinnige Gedanke einmal wenigstens dagewesen, daß solchem gemäß das höchste und letzte Ziel der Menschheit darin bestehe, mit dem Scheidewasser des Geistes am Ende wieder vom Leben zu lösen ihn selbst, den alles scheidenden Geist, und dergestalt jedes der beiden, Leben und Geist, dem ungestörten Fürsichsein ihres uranfänglichen Daseins zurückzugeben.“

JOHANNES VOLKELT¹

Von Professor Dr. Emil Utitz (Halle)

Es sind mehr als drei Jahrzehnte verstrichen, seit ich die Freude hatte bei J. Volkelt eine Vorlesung über Aesthetik zu hören. Vor jeder Stunde grüßten von einer Staffelei einige gute Abbildungen von Kunstwerken. Und diese Kunstwärme durchpulte alle Ausführungen des Redners. Sicherlich unterschieden sich seine Wertungen in manch entscheidender Hinsicht von denen seiner Hörer; aber eines mußten sie — sofern sie überhaupt willig waren — lernen: das Streben, der ganzen Fülle von Kunstmöglichkeiten tunlichst gerecht zu werden. Volkelt sah stets eine reiche Fülle vor sich. Und nichts lag ihm ferner als ihr Recht anzutasten. Im Gegenteil: er zielte dahin dieses Recht zu begründen.

So wuchs sich denn auch sein dreibändiges System der Aesthetik — zu dem ich oft und eingehend Stellung nehmen konnte — zu der umfassendsten Leistung auf diesem Gebiete aus, mit der die Wissenschaft seit langer Zeit beschenkt wurde. Und selbst der schärfste Kritiker muß einräumen, daß hier ein Quellenwerk ersten Ranges vorliegt.

Jedoch sein Autor hat immer wieder beklagt, daß seine Schriften nicht die von ihm erhoffte Bekanntheit errungen haben. Zwar bekundeten angesehenste Forscher oft und eindringlich ihre hohe Verehrung, allein die weiteren Kreise der Gebildeten blieben teilnahmslos. Woher rührt dieses Schicksal, um so merkwürdiger, da Volkelts schriftliche und mündliche Darstellungsgabe sich zweifellos durch leichte Verständlichkeit und gute Klarheit auszeichnete. Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß viele gerade das Dunkle, das ahnungsvoll Hintergründige schätzten und sich darum von der einfachen Tageshelle abwandten. Die Gründe sind tiefer zu suchen, und zum Teil gerade die Kehrseiten der Vorzüge Volkeltschen Schaffens.

Ihm eignete stets eine vorsichtig abwägende Besinnlichkeit, die sich schwer zu einem schroffen Ja oder harten Nein entschloß, sondern sich lieber in der prüfenden Musterung aller Möglichkeiten erging. Er sah nicht die Welt, aufgeteilt in Schwarz und Weiß, vielmehr in eine Unzahl leuchtender Farben mit gleitenden Übergängen und seltsamen Mischungen. Und diese Vielfältigkeit wollte er herüberretten in die Wissenschaft, keinesfalls sie abwürgen. Seinen Gegnern erschien diese Haltung ängstlich und unentschieden. Sie verlangten endgültigen Bescheid, wo

¹ Vgl. die Selbstdarstellung; dann die Würdigung im 23. Bande dieser Zeitschrift von Friedrich Lipsius und den Nachruf von Felix Krüger in den Berichten über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-hist. Klasse; 82, 1, 1930.

Volkelt sich häufig mit Vermutungen begnügen mußte und mit Aufweisung der Schwierigkeiten. Und die glatten, runden Formeln befriedigten ihn nicht; er brauchte breite Ausführlichkeit. Nur solche Problembehandlung entsprach seinem Wesen und seiner Weltanschauung. Nur so glaubte er, seine Pflicht den Sachen gegenüber erfüllen zu können. Und wenn andere zu strenger Krisis drängten, ihn zog es zu verbindender Versöhnung. Wie viel hat er dadurch an vergessenen Schätzen unserer Wissenschaft gehoben! Wie oft die Unhaltbarkeit extremer Stellungen vermieden, wie klug häufig den berechtigten Kern zahlreicher Lehren herausgeschält.

Er glich einem Gärtner, der Unkraut ausjätet, aber sich an allen Blumen erfreut und sie liebevoll begießt. Gewiß geschah es auch ihm, daß er zuweilen Blumen als wucherndes Unkraut ansah und gar manches zu wichtig nahm; allein diese Einsicht in die Grenzen seiner Persönlichkeit und seiner Generation darf den Jüngeren nicht zu unbilliger Wertung verleiten. Auch nicht seinem Stil gegenüber! An ihm nahmen viele Anstoß. Sie bemängelten das Gefühlsschwelgerische, den fehlenden Tiefengang in der logischen Entwicklung. Aber es sei doch bemerkt, daß es nie gemachte Gefühle waren, nie phrasenhaft aufgebauschte Wendungen, und daß ihn der Gesichtspunkt eindeutiger Verständlichkeit leitete. Und wer selbst darum bemüht ist, die Kompliziertheit seelischer Verzweigungen schaubar zu machen usw., der wird auch die unerhörten Darstellungsschwierigkeiten zu würdigen wissen und anerkennen: vieles hat doch Volkelt aufgewiesen. Und es wäre ihm wahrscheinlich weniger gelungen, hätte er die Begriffe zu sehr zugespitzt. Zwar erscheinen bei ihm die Sachen darum oft etwas aufgeweicht und verschwommen, aber — es waren doch die „Sachen“. Und das ist ein Verdienst.

Man vergesse auch nicht, wie „modern“ Volkelt immer wieder war. Nur daß es seiner Denkart fernlag, radikal vorzustößen. Sagt man: er blieb eben auf halbem Wege stehen, so beachtet man nicht, daß er frühzeitig Wege sah, die sich erst später als gangbar erwiesen, und daß er von ihrer alleinigen Befahrung immer die Gefahr der Einseitigkeit befürchtete. Und diese Gefahr wog für ihn sehr schwer. Ich will aber nur ganz flüchtig erwähnen, wie Volkelt als ganz jungem Forscher Probleme aufgingen, die nach langen Jahren in der Psychoanalyse lebendig wurden. Wie er Kant als Metaphysiker würdigte und damit zum Vorposten heutiger Bestrebungen wurde. Wie er überhaupt das Gedankengut des deutschen Idealismus in seinen Arbeiten auswertete und so — zumal in der Aesthetik — eine Überlieferung pflegte, die damals abzubrechen drohte. Wie er ohne Preisgabe psychologischer Errungenschaften bestrebt war, dem Normativen und eigentlich Philosophischen seine volle Geltung angedeihen zu lassen. Wie er fast alle Gebiete der

Philosophie durch eigene bedeutsame Arbeiten befruchtete, und wie er schließlich gerade innerhalb der Psychologie einer genau beschreibenden Methode huldigte, die der Darstellung und Deutung höchst verwickelter Strukturen zugewandt war. Das zeigt noch seine letzte Schrift: der „Versuch über Fühlen und Wollen.“ Die Sätze, in denen dieses Buch ausklingt, die — meines Wissens — auch die letzten sind, die Volkelt veröffentlichte, lauten: „Die Bewußtseinsletztheiten sind . . . nicht hinreichend, wenn die Struktur unseres Bewußtseins dargelegt werden soll. Aus den Baustücken, die sie liefern, kann, so wichtig sie sind, das Gerüste des Ich nicht aufgebaut werden. Mit anderen Worten: die Bloßlegung der Struktur des Bewußtseins ist kein rein empirisch-psychologisches, sondern zugleich ein metaphysisches Problem. Die Aufzeigung der Bewußtseinsletztheiten kann nur als wichtige Vorarbeit für dieses tief in die Metaphysik hineinreichende Problem gelten.“ Diese wenigen Worte umreißen den weiten Umkreis Volkeltschen Schaffens: Bewußtseinsletztheiten und von ihnen aus bis tief hinein in die Metaphysik.

Fassen wir zusammen: Volkelt war kein wegbahnendes Genie, dessen Namen eine Wende in den Gang der Wissenschaft einkerbt. Aber wie wenige sind dies? Und da ist es eben ein Vorzug, daß Volkelt jeder genialischen Pose aus dem Wege ging; daß kein Blenden und Schillern um ihn war, kein Knattern von Raketen, kein gespenstisches Feuerwerk. In ruhiger Helle und voller Klarheit liegt die reiche Ernte dieses langen, arbeitsgesättigten Lebens vor uns. Wir würden ihm am besten danken, träten wir ein in eine sorgsame Prüfung dieser Ernte. Das sind wir seinem Andenken schuldig; und unsere Wissenschaft zöge Gewinn aus jenem Tun.

JOHANNES REHMKE †

Von Prof. Dr. Johs. Erich Heyde, Rostock.

Am 23. Dezember 1930 starb in Marburg a. d. L., wo er im Ruhestand lebte, der Ordinarius der Philosophie an der Universität Greifswald, Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Johannes Rehmke. Geboren am 1. Februar 1848¹ in Elmshorn (Schleswig-Holstein), studierte Rehmke in Kiel und Zürich Theologie und Philosophie, habilitierte sich nach achtjähriger Gymnasialzeit in St. Gallen 1884 an der Universität Berlin und wurde 1885 aord., 1887 ord. Professor in Greifswald, wo er, Berufungen nach auswärts ausschlagend, bis zu seiner Versetzung in den Ruhestand 1921 mit so erstaunlicher Lebendigkeit und Rüstigkeit gewirkt hat, daß er, 1922 nach Marburg übersiedelt, bis 1929 seine Vorlesungstätigkeit an der Philipps-Universität fortsetzen konnte. — Mit Rehmke ist eine als Gelehrter wie als Lehrer geschätzte Denkerpersönlichkeit von seltener Klarheit des Geistes und vorbildlicher Lauterkeit der Gesinnung dahingegangen. Als Dozent konnte er sich eindringlich-lebendiger Vortragsweise rühmen, mit der er, zum Mitdenken nötigend, seine scharfsinnigen Überlegungen voller Sachlichkeit entwickelte. Seine philosophischen Übungen waren ausgezeichnet durch die strenge Schulung zu Selbständigkeit des Denkens, zu der die Unvoreingenommenheit seines Philosophierens und die Unerbittlichkeit seiner Fragestellung erzog. Denselben Geist der Nüchternheit, welcher es in gedanklicher Selbstzucht nur um die Sache geht, atmen seine zahlreichen Veröffentlichungen, die sich fast auf das ganze Gebiet der Philosophie einschließlich der Allgemeinen Psychologie und Ethik, z. T. auch der Pädagogik erstrecken. Seine „grundwissenschaftliche“ Lehre, benannt nach seinem Hauptwerk „Philosophie als Grundwissenschaft“ (¹ 1910, ² 1929), dem die aufschlußreiche „Logik oder Philosophie als Wissenslehre“ (¹ 1918, ² 1923) ebenbürtig zur Seite steht, nimmt gegenüber den wichtigen philosophischen Auffassungen der Vergangenheit und Gegenwart in bewußtem Verzicht auf philosophiegeschichtliche Anknüpfung eine fast abseitige Sonderstellung ein. Lange Zeit (wohl wegen Rehmkes Berufsgenossenschaft zu W. Schuppe) als Immanenzphilosophie bzw. als Positivismus gedeutet infolge psychologistischen Mißverständnisses seines Begriffs „Gegebenes“, erstrebt sie aus der Überzeugung unbedingter Wahrheitsmöglichkeit Philosophie als „bodenständige“ d. h. von jedem Vor-Urteil freie Wissenschaft mit dem Ziele der fraglosen Klarheit über das „all-

¹ Vgl. den Aufsatz von H. Hegenwald zum 70. Geburtstag Rehmkes im 23. Band dieser Zeitschrift S. 1—17. (Anm. d. Herausgebers.) Ferner: J. E. Heyde: Johannes Rehmke † in „Grundwissenschaft“, Bd. 10 (1931), S. 3—30.

gemeinste“ Sachgegebene der (bewußtseins-unabhängigen) Welt, das für diese wie deren Erkenntnis die „Grund“lage bildet. Aus dieser so nachdrücklich geforderten Wissenschaftlichkeit der Philosophie erklärt sich gleichermaßen seine auf allen bildlichen Redeschmuck verzichtende Eindeutigkeit und Genauigkeit im Gebrauch der philosophischen Fachausdrücke fremder und besonders eigener Prägung wie die wachsame Abwehr aller der Subjektivität bewußt oder unbewußt verhafteten Erlebnis-Metaphysik, sowenig er auch ihren außerwissenschaftlichen Wert bezweifelte. Wenn nun Rehmkes eigenartiger Realismus sich bei Zugrundelegung des Einteilungsschemas „Positivismus — Metaphysik“ tatsächlich nicht einer der üblichen „System“-Formen einordnen läßt, so hat das seinen tiefsten Grund offenbar in den Ergebnissen seiner mit ungewöhnlichem Scharfsinn geführten Untersuchungen über den Tatbestand „Mensch“ und insbesondere über das menschliche Bewußtsein. Wie er der offenen oder versteckten Annahme „Der Mensch ein psychophysisches d. h. zweiartiges Einzelwesen“ als eigentlichem Ursprung der vergeblichen Bemühungen aller bisherigen Erkenntnistheorie entgegentritt (ohne dabei die Tatsache des Menschen als stetiger Wirkenseinheit zweier wesensfremder Einzelwesen Körper und Geist zu übersehen), so hat er die schlechthinnige Immaterialität des leibverbundenen Bewußtseins in einer solchen Reinheit durchgeführt, daß ihm damit zugleich aus der Einsicht in die Quellen des Psychologismus nicht nur die Möglichkeit zur Entkräftung des erkenntnistheoretischen Solipsismus nicht minder wie aller phänomenalistischen Weltverdoppelung erwuchs, sondern er mit seiner Neuordnung des Verhältnisses des Erkennenden zur Welt (Wissen als „beziehungsloses Haben“) auch für die Philosophie im Sinne seiner Grund-Wissenschaft und seiner Logik, wie auch für die Psychologie, namentlich die Ethik einschließlich der Soziologie entscheidende und neuartige Erkenntnisse gewann. — Welche große Bedeutung Rehmke, auf den neben H. Driesch besonders M. Scheler nachdrücklich hingewiesen hat, bzw. seinem wohl noch kaum umfassend gewürdigten Lebenswerk zukommt, in dessen Sinne die „Johannes-Rehmke-Gesellschaft“ durch ihre Zeitschrift „Grundwissenschaft“ (Leipzig: Meiner) wirkt, wird die Zukunft entscheiden.

FERDINAND JAKOB SCHMIDT
von Pastor Dr. Georg Lasson, Berlin

Ferdinand Jakob Schmidt, geb. 20. Dezember 1860, dessen siebenzigsten Geburtstag seine Verehrer und Freunde vor kurzem festlich begangen haben, steht in der philosophischen Gegenwart als der Zeuge einer Denkweise da, die in der jüngsten Vergangenheit vielleicht allzusehr in Vergessenheit geraten war. Seine philosophische Heimat ist durchaus der klassische deutsche Idealismus, und neben die Reihe der großen Denker von Kant bis Hegel, mit deren jedem ihn die eine oder andere Seite seines Denkens eng verknüpft, tritt für ihn als besonders bedeutungsvoll das Jahrzehnt von 1795—1805, die Zeit des Bündnisses von Goethe und Schiller, während deren die Grundlagen des deutschen Geisteslebens dem gebildeten Deutschland zum persönlichen, selbstbewußten Besitze überliefert worden sind. Wie die Universalität des Interessenkreises bei Schmidt aus dieser Verbindung mit dem deutschen Idealismus sich herschreibt, so sind auch die zahlreichen Abhandlungen, die seiner jahrzehntelangen Arbeit in den Preussischen Jahrbüchern ihr Entstehen verdanken, aus dem Bestreben hervorgegangen, die Geisteswelt des deutschen Idealismus neu zu beleben. Hat er doch auch einen großen Teil dieser Abhandlungen in Buchform unter dem Titel „Zur Wiedergeburt des Idealismus“ veröffentlicht.

Mit gründlicher geschichtlicher Kenntnis der bald zweieinhalb Jahrtausende alten philosophischen Entwicklung im Abendlande verbindet sich bei Schmidt ein starker Zug zu selbständiger Formulierung und Lösung der in ihr verhandelten Probleme. Schon der Titel seiner systematischen Hauptschrift „Konstitutive Erfahrungsphilosophie“ gibt darüber bezeichnenden Aufschluß. Die Erfahrung, die immer denkende Erfahrung ist und also erst als Denken des Denkens sich recht erfasst, zeigt als die beiden Grundzüge der geistigen Welt einerseits wesentliche Gleichheit, andererseits individuelle Ungleichheit. Ihre Ineinssetzung macht das Leben aus. Im Wesen des Menschen leben zwei urständige Triebkräfte, der Singularitätstrieb des Sinnesbewußtseins und der Totalitätstrieb des Geistesbewußtseins. Das Geistesbewußtsein aber, indem es das Sinnesbewußtsein in sich aufnimmt und aufhebt, führt zu der Totalität, die der Geist selber ist, der sich verwirklicht.

Diese dialektische Entgegen- und Ineinssetzung nun sieht Schmidt in der Geschichte der Philosophie zur klaren Ausprägung gebracht durch das Werk Kants. Ihm ist Kant, wie seine Schrift zu dessen 200jährigem Geburtstag es ausspricht, „der Geistesherold einer neuen Menschheitsepoche“. Die Antike habe, so meint er, das Elementar-

system des natürlichen Vernunfterkennens ausgebildet, und bis zu Kant habe die ganze Folgezeit von der Überlieferung der Antike gezehrt. Auch die mittelalterliche und neuere Philosophie sei in der Entgegensetzung des allgemeinen Vernunftbegriffs mit seinem objektiven Sein und des persönlichen Freiheitsbegriffs mit seiner subjektiven Schöpfer-tätigkeit stecken geblieben. Kant aber habe diese Entgegensetzung dadurch überwunden, daß er im denkenden Geiste des Subjekts den Grund, im vernünftigen Wollen den Zweck der gesamten Wirklichkeit ans Licht gebracht und also das Totalitätssystem des absoluten Willensgeistes begründet habe.

Wie damit in Schmidts Denkweise die Richtung auf das Praktische und die Teleologie durchaus vorherrscht, so kennzeichnet ihn die Energie, mit der er die Erkenntnisse der Philosophie in das Bewußtsein der Nation einzuführen bemüht ist. Der protestantischen Theologie stellt er unermüdlich die Forderung, sich aus der Umklammerung durch Psychologismus und Historismus loszumachen und die großen spekulativen Ideen, zu denen die deutsche Philosophie den wissenschaftlichen Zugang erschlossen hat, für das geistige Leben der Gemeinde zu verwerten. Vor allem aber liegen ihm die Erziehungsfragen am Herzen. Bereits während des Krieges hat er über die Einheitsschule sich mit ebenso großer Besonnenheit wie Entschiedenheit geäußert, und vor sechs Jahren hat er dann seine Schrift über die deutsche Nationalerziehung veröffentlicht, in der er seine ganze Gedankenwelt gleichsam in nuce mit dem Blick auf ihre Bedeutung für die Pädagogik entwickelt hat.

Schmidt hat zuerst selbst als Lehrer und Lyzealdirektor, nun aber schon jahrzehntelang als Universitätsprofessor mit dem Lehrauftrage für Pädagogik große Scharen der werdenden Generationen geistig zu beeinflussen gewußt. Der Samen, den er in den weiten Acker der Zeit geworfen hat, wird nicht unfruchtbar bleiben. Möge es dem Jubilar beschieden sein, noch manche Frucht seiner Mühen reifen zu sehen und kraftvoll auf seiner Bahn weiter zu wirken!

BESPRECHUNGEN

I. ALLGEMEINES

Jahrbuch der Charakterologie, herausgeg. von Emil Utitz, o. ö. Professor an der Universität Halle, 6. Band. Berlin, Pan-Verlag K. Metzner G. m. b. H., 1929, 419 S.

Mit der Charakterologie ist nicht eine neue scharf umrissene Einzeldisziplin ins Leben getreten. Ein ganzer Kreis von Wissenschaften besinnt sich auf eine gemeinsame Grundrichtung des Forschens und gewinnt in dieser Besinnung Vertiefung und engeren Zusammenhang. Den Tenor dieser Bestrebungen gibt die Philosophie an, indem sie für ihre Urfrage: Was ist der Mensch? einen neuen Ansatz sucht. Es ist ein Verdienst des Herausgebers und Verlages, den von verschiedenen Richtungen angreifenden Forschungen ein gemeinsames Organ in dem „Jahrbuch der Charakterologie“ geschaffen zu haben. Die folgenden Bemerkungen gelten dem neuesten 6. Band dieses Sammelwerkes.

Den philosophischen Auftakt bildet eine Untersuchung von Paul Hofmann über Verstehen als „Innewerden von Sinn im Erleben“ („Das Verstehen und seine Allgemeingültigkeit“). Die Würdigung dieser bedeutenden, zugleich als selbstständiges Buch erschienenen Arbeit bleibt einer besonderen Besprechung vorbehalten. Die Geisteswissenschaft, deren methodologisches Problem von Hofmann in seinem Zusammenhang mit der Erkenntnisfrage erfaßt wird, ist durch zwei ausgezeichnete Arbeiten vertreten. E. Heilbrunn zeichnet ein scharf umrissenes Bild von Stendhal: der Hedoniker, dem die klassische Strenge und Sachlichkeit nur dient, das eigne „weltlose“ Ich und seine Sehnsucht nach Leidenschaft und Größe in raffinierter Maskierung romantisch, aber ohne echt romantische Welthingabe zu genießen, in dieser Sinnverkehrung des romantischen und des klassischen Elementes ganz moderner Einzelgänger, Vorläufer der großen Individuen des 19. Jahrhunderts, Beginner eines „unkosmischen Zeitalters“ und zugleich „Schauspieler der alten Welt“ (175). Wie man sieht, entstammen die historisch-metaphysischen Grundlinien der Zeichnung dem George-Kreis. Während Heilbrunn eine „geistige Gestalt“ entwirft, geht die Studie von K. Esselbrügge („Die Struktur des Humors bei Gottfried Keller“) auf das Psychologische. Keller wird nacheinander als Privatmann, als Volksmann, als Denker und als Dichter dargestellt. Dabei zeigt sich der Humor als Ausgleich und Verhüllung der Spannungen, die die Existenz dieses weltzugewandten Menschen bedrohen.

Dilthey hatte seine Geisteswissenschaft gegen eine feindselige Schulpsychologie zu verteidigen. Inzwischen hat sich die Lage gründlich verändert. Die Psychologie ist in Richtung auf eine Gesamterfassung des Menschen in voller Umgestaltung begriffen. Damit nähert sie sich dem „Leben“, wie es die Geisteswissenschaft darstellt und wie es in der Psychotechnik praktische Ansprüche erhebt. William Stern („Persönlichkeitsforschung und Testmethode“) bringt die Eigentümlichkeit der „Person“ gegenüber der Sache auf die Stichworte „Ganzheit“ und „Tiefe“. Sowohl der ganzheitliche wie der tiefenpsychologische Gesichtspunkt ergeben wichtige Forderungen für die Testmethode: statt der Elementartests (die jedoch nicht überflüssig werden), „Arbeitsproben“, d. h. Aufgaben, die, ähnlich den Lebenssituationen, die Gesamtkräfte ins Spiel setzen; statt bewußter Aufgabenerfüllung Beobachtung der absichtsfremden Komponenten und Ausdrucksdeutung. Was Stern unter dem Prinzip der „Arbeitsprobe“ fordert, wird von H. Henning in der Verwirklichung vorgeführt („Ziele und Möglichkeiten der experimentellen Charakterologie“). Es ist bekannt, daß gewisse Gesellschaftsspiele Charaktereigenschaften der Mitspieler zum Vorschein bringen. Hauptsächlich in Verfolgung dieses einfachen Grundgedankens ist Henning zu seinen sinnreich erdachten „Charakterapparaten“ gekommen, die zwei oder mehrere Prüflinge mit- und gegeneinander wirken lassen. Daneben verwendet Henning, was sich nur für die Praxis der Berufsberatung brauchen läßt: Kulturgeographie im Sinn von Strzygowski, Typenlehre nach Kretschmer, die Kulturpsychologie der „Seelenstile“.

Vielleicht erklärt sich der theoretische Eifer, mit dem das Gesamtwesen „Mensch“ erforscht wird, aus dem Gefühl einer Bedrohung des Mensch-seins. Dafür spräche der

große Anteil der Psychotherapie und Psychiatrie an der charakterologischen Forschung. H. Hartmann („Über genetische Charakterologie, insbesondere über psychoanalytische“) versucht, uns die Psychoanalyse als weltanschauungsfreie Naturwissenschaft zu empfehlen. In sonderbarem Kontrast hierzu stehen die Ausführungen H. Bergmanns („Eine Kritik der Psychoanalyse“), in denen ein Buch von Burrow „The social basis of consciousness“ besprochen wird. Gerade die autoritative Stellung des Analysierenden, die Burrow durch einen Schüler, der ihn analysierte, an sich selbst erfährt, tritt hier in eine merkwürdige Beleuchtung. Burrow durchschaut die Anmaßung des Analysierenden und will eine neue Form, die „Gruppenanalyse“, einführen. Hier drängt sich von selbst der Vergleich mit dem Häretiker auf, der die durch den ordinierten Priester vorzunehmende Ohrenbeichte durch eine im Geist verbundene Gemeinde ersetzen will.

Von ganz anderen Voraussetzungen als die Psychoanalyse, aber doch auch von der Psychopathologie aus ist bekanntlich Kretschmer zu seinen physiologisch-charakterologischen Typen gekommen. Die Kraeplinsche Unterscheidung von Schizophrenie und zirkulärem Irresein gab ihm den Grundgedanken. Im vorliegenden Band liefert Kretschmer eine historische Skizze über „Die französische Konstitutions- und Temperamentenlehre“. A. Friedemann („Handbau und Charakterkunde“) findet in einer Typisierung des Handbaus eine Bestätigung für Kretschmers Forschungen. Durch Kretschmer ist ein Zusammenhang hergestellt worden zwischen der Psychiatrie und der Physiognomik, wie sie sich in der letzten Zeit durch Anknüpfung an die Romantik (Carus) entwickelt hat. Daß diese Verbindung nicht immer bruchlos ist, zeigt gerade der Aufsatz von Friedemann. Seine Handdeutung hängt zum Teil noch an der alten Koordination von äußerem Merkmal und einzelner Charakterzug. Ein gutes Beispiel einer methodisch verfeinerten Physiognomik gibt der bekannte Graphologe R. Saudek („Das zentrale Nervensystem und der Schreibakt“). Vor allem werden hier zwei Sachverhalte von allgemeinerer Bedeutung durch überzeugende Schriftproben belegt: 1. Der Schriftcharakter ist im wesentlichen unabhängig von dem verwendeten Schreiborgan (Vergleich von Hand-, Fuß- und Mundschriften). 2. Wie die Blindenschrift beweist, verliert die Ausdruckshandlung des Schreibens ihre Entwicklungsfähigkeit und formbildende Kraft, wenn der Expression die Kontrolle und Befruchtung durch die Impression fehlt.

Max Löwy liefert auf dem Boden einer streng naturalistischen Betrachtungsweise das extreme Gegenstück zu der früheren „statischen“ Vorstellungspsychologie („Versuch einer ‚motorischen Psychologie‘ mit Ausblicken auf die Charakterologie“). Die sensiblen Erscheinungen des Seelenlebens werden auf motorische zurückgeführt und diese wiederum auf biologische, näher: chemisch-motorische Vorgänge.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. In Gemeinschaft mit O. Becker-Freiburg i. Br., M. Geiger-Göttingen, M. Heidegger-Marburg, A. Pfänder-München herausgeg. von Edmund Husserl. Bd. IX. 1928. X, 498 S. Niemeyer, Halle a. d. S.

Der vorliegende Band des phänomenologischen Jahrbuchs ist ausgezeichnet schon durch die Tatsache, daß er zum ersten Male wieder seit dem ersten, im Jahre 1913 erschienenen und von E. Husserls „Ideen“ eingeleiteten Bande eine Publikation Edmund Husserls selbst enthält: es sind seine von Martin Heidegger herausgegebenen Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins; es ist jedoch zu beachten, daß diese nicht den gegenwärtigen Stand der Husserlschen Einsichten in diesen fundamentalen Problemkreis der Phänomenologie repräsentieren; in den letzten zwölf Jahren hat Husserl mit stets erneuter Energie das Zeitbewußtsein untersuchend in Angriff genommen. Die vorliegenden Vorlesungen stammen zu einem Teil aus dem Jahre 1905, zum andern Teil aus weiteren Forschungen bis zum Jahre 1910. Als das durchgehende Thema der veröffentlichten Untersuchungen hat Heidegger in seiner ‚Vorbemerkung‘ mit Recht „die zeitliche Konstitution eines reinen Empfindungsdatums und die einer solchen Konstitution zugrundeliegende Selbstkonstitution der ‚phänomenologischen Zeit‘“ bezeichnet. Als Ausgangspunkt der — den beweglichen Charakter und untersuchenden Gang der Vorlesung getreu wiedergebenden — Untersuchung dient eine Darstellung von Brentanos Zeitanalyse, worauf der zweite

Abschnitt sogleich an die konkrete Analyse des Zeitbewußtseins und seiner Urphänomene (Urimpression, Retention, Reproduktion, Protention) geht. Hier wie im dritten Abschnitt, der „die Konstitutionsstufen der Zeit und der Zeitobjekte“ behandelt, sowie auch, wenn auch verborgener, in den erheblich weiterführenden „Nachträgen und Ergänzungen“ des zweiten Teils ist die Enthüllung und Beschreibung der Intentionalität des Zeitbewußtseins das Hauptanliegen und die Hauptleistung. Daher bilden diese Vorlesungen, worauf auch der Herausgeber hinweist, eine notwendige Ergänzung der Aufklärung der Intentionalität, wie sie die „Logischen Untersuchungen“ vollzogen.

Die beiden übrigen Arbeiten dieses Jahrbuchs schließen sich trotz der Verschiedenheit der Darstellungsweisen zu einer Einheit zusammen, und zwar in einem zweifachen Sinne. Erstens erstreben sie letztlich beide die produktive Aneignung eines in seinem vollen Wert noch unerkannten Erbgutes zweier Philosophien, zweitens sind diese beiden Denker, denen ihr erschließendes Bemühen gilt, gerade Dilthey und sein einsamer Freund, der Graf Paul Yorck von Wartenburg. Welche zentrale Bedeutung beiden Denkern für die neueste Entwicklung der phänomenologischen Philosophie zukommt, erhellt schon daraus, daß M. Heidegger in seinem Hauptwerke (Sein und Zeit I 1927, S. 397—404) ausdrücklich den Zusammenhang seiner Entfaltung des Problems der Geschichtlichkeit mit den Forschungen W. Diltheys und den Ideen des Grafen Yorck betont. Ja er schließt sein Kapitel, indem er deutlich werden läßt, „in welchem Sinne die vorbereitende existenzial-zeitliche Analytik des Daseins entschlossen ist, den Geist des Grafen Yorck zu pflegen, um dem Werke Diltheys zu dienen“. L. Landgrebe nun hat hier Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften durch eine Analyse ihrer Grundbegriffe klar und sorgfältig entwickelt. Er zeigt nach Durchleuchtung der Problemstellung und der Grundbegriffe: seelischer Strukturzusammenhang, erworbener Zusammenhang, Selbstbesinnung, Bedeutsamkeit — auf, inwiefern Dilthey im Begriff des Typus einen Leitbegriff für die Explikation und Lösung des Verstehensproblems erfaßt zu haben meinen durfte; da dieses Problem zugleich das der verstehenden Psychologie ist, werden deren Aufgabe und Methode nach Dilthey interpretativ entwickelt; das Verfahren der Psychologie selbst aber führt über die Objektivationen der seelischen Äußerungen: indem sich dieser Begriff im Zusammenhang mit der Möglichkeit des Verständnisses ihrer Seinsart enthüllt, vollendet sich der Diltheysche Weg zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Auf diesem — von Landgrebe nach dem innerlichen Zusammenhang der Grundbegriffe erforschten und auf die entscheidenden Motivationen hin analysierten — Gang wird aber auch klar, daß Diltheys Beunruhigtsein durch das Problem der Geisteswissenschaften und der Psychologie letztlich durch die Bekümmernis um ein totales und konkretes Lebensverständnis erregt war. In dieser Bekümmernis lebte mit einer im Vergleich zu Dilthey noch ursprünglicheren, elementaren philosophischen Wucht sein Freund Graf Paul Yorck von Wartenburg, dessen Philosophie, aus den zugänglichen Bruchstücken ein Ganzes erschließend, erstmalig Fritz Kaufmann hier umfassend und tiefgreifend dargestellt hat. Yorck hat, wie Kaufmann mit großer Interpretationskraft zeigt, die Macht des Lebens als Prinzip des Denkens in seine Philosophie hineingenommen; diese Macht des Lebens selbst bestimmt Yorcks großartigen Versuch eines gemeinen Verständnisses unseres historischen Daseins; er als erster hat die Panarchie der Grundbegriffe der griechischen Ontologie gebrochen, da er einsah, daß mit ihren Mitteln ein adäquates Verständnis von uns selbst und unseres geschichtlichen Lebens nicht möglich sei. „So liegt die Bedeutung dieses Philosophierens“, sagt Kaufmann mit Recht, „im Gegensatz zum unbesonnenen Wirtschaften mit unbesenen übernommener Begrifflichkeit im selbstbesonnenen Festhalten kritisch-geschichtlichen Bewußtseins, wurzelnd . . . in der Entschiedenheit geschichtlicher Existenz. . . . Sie liegt in der Methode dieser Philosophie, die mit der Wucht eines einheitlichen Lebensimpulses immer zugleich positiv und kritisch, zugleich systematisch und historisch, zugleich theoretisch und praktisch alle obligaten, erstarrten Einteilungsschemata des philosophischen Schulbetriebes über den Haufen wirft“ (234 f.). — Es sei darauf hingewiesen, daß Kaufmann mit großem Recht — zum Teil in Auseinandersetzung mit der etwas merkwürdigen Besprechung seiner Arbeit durch Sigrid von der Schulenburg (DLZ. 1929, Heft 31) — seine Auffassung des Yorckschen Geschichtsbegriffs (in der „Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“ 1930, S. 306 ff.) festgehalten und vertieft hat. Nimmt man zu den Arbeiten Kaufmanns noch die in

ganz anderer Problemdimension verlaufende Untersuchung von H. Stadie (im Philos. Anzeiger I 1925, S. 145 ff.) über die Stellung des Briefwechsels der beiden Freunde in der Geistesgeschichte, so hat man alles, was zur Philosophie Yorcks bisher erschien. —

Schaut man auf den Band als Ganzes, so muß man sagen, daß neben der überragenden systematisch-analytischen Untersuchung Husserls doch auch die beiden ‚historischen‘ Arbeiten seiner Schüler mit der durch ihn ermöglichten Methode ihrer hohen Gegenstände würdig sind.

Heidelberg.

Dr. F. J. Brecht.

Festschrift, Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet. Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 370 S. Halle a. S. 1929, M. Niemeyer.

Ein Dutzend Schüler Edmund Husserls haben diese Festgabe zu seinem 70. Geburtstag geschaffen: die Beiträge der einzelnen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, wie verschieden auch nach Themastellung und Zielsetzung und insbesondere in der Auffassung des Letztgültig-Phänomenologischen selbst, sind doch alle geeint in der Überzeugung, daß in Edmund Husserls phänomenologischer Forschungsmethode die Philosophie den entscheidenden Schritt getan und das Instrument bereitet hat, welches die Bewältigung ihrer zentralen Aufgaben erneut in Angriff zu nehmen gestattet. Ein besonderes Interesse bietet der reiche und gehaltvolle Band auch durch das Nebeneinandertreten von Arbeiten, die ganz durch Husserls eigene Forschungen, zumal die ‚Ideen‘ bestimmt sind, und solchen, die von der Konkretisierung des Husserlschen Idealismus in den transzendentalen Forschungen der ‚hermeneutischen Phänomenologie‘ Martin Heideggers mitbeeinflußt erscheinen. Es ist hier naturgemäß nicht möglich, jeden einzelnen der zwölf Beiträge ausführlich anzuzeigen, geschweige denn zu diskutieren. Für die meisten Fälle müssen kurze Hinweise genügen.

Wir beginnen mit den historischen Arbeiten. Alexander Koyré (Paris) hat ein durch Hedwig Conrad-Martius übersetztes schönes Kapitel seines französischen Buches über Jakob Böhme, das über die Gotteslehre, beigezeichnet; es führt ins Zentrum der Böhmeschen Mystik mit ihrem eigenartigen Personalismus, welcher der von der ‚negativen Theologie‘ herkommenden mystischen Anschauung fremd ist. — Edith Stein will in ihrem Versuch einer Gegenüberstellung von Husserls Phänomenologie und der Philosophie des hl. Thomas nicht eine systematische Auseinandersetzung geben, sondern „den Geist des Philosophierens hier und dort in ein paar wesentlichen Linien zeichnen“ (315 Anm.). Dieser Beitrag entfernt sich, bei aller Bewunderung für Husserls Größe und den Wert seiner philosophischen Errungenschaften, am meisten von dem prinzipiellen und radikalen Sinne phänomenologischer Forschung. Die Verfasserin stellt zunächst „eine völlige Übereinstimmung“ zwischen Husserl und Thomas in dem einen Punkte fest: „Philosophie als strenge Wissenschaft“ zu treiben; darunter versteht sie aber lediglich die Husserl nicht gerecht werdende Selbstverständlichkeit, daß Philosophie eine Sache der ‚Vernunft‘ und nicht des ‚Gefühls‘ sei. Noch weniger können wir der stillen Tendenz des zweiten Abschnitts folgen, der die für Thomas gültige materiale und formale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben prinzipiell anzuerkennen und zu fordern scheint. Indem sie weiter kritische und dogmatische, egozentrische und theozentrische Philosophie, endlich scholastische und phänomenologische Methode konfrontierend vergleicht, findet sie einige weitere Berührungspunkte und einige elementare Differenzen. — Hedwig Conrad-Martius legt das Kapitel über die ‚Farben‘ aus ihrer unzweifelhaft bedeutenden ‚Real-ontologie‘ vor, die freilich die Konstitutionsverhältnisse der transzendentalen Subjektivität zugunsten der in phänomenologisch reiner Außeneinstellung vollzogenen Konstitutionsanalyse der Realität zurückdrängt; überall entdeckt sie mit großer intuitiver Energie und gestaltet mit bemerkenswerter sprachlicher Kraft im Phänomen der sinnlich erscheinenden realen Welt als solchem die Tiefendimension einer ‚realiter begründenden Welt‘, ein undurchstreichbares ontisches ‚An-sich‘ (352). Wie sie selbst zur früheren Gruppe der Husserl-Schüler gehört, so auch Roman Ingarden und Hans Lipps, die aus ihren erkenntnistheoretischen und logischen Forschungen Beiträge liefern. H. Lipps bemüht sich um die Wiederherstellung des vollen Sinnes des ‚Urteils‘, dessen ursprüngliche Bedeutung in der üblichen Logik durch die theoretische Bedeutung einer Funktion ersetzt worden sei. R. Ingarden will die Problematik ‚Idealismus — Realismus‘

dadurch klären helfen, daß er die verschiedenen Problemgruppen dieser Streitfrage reinlich scheidet und deren Beziehungen klärt. Von dem ähnlichen Versuch Max Schelers (Philos. Anzeiger II) unterscheiden sich die Ausführungen Ingardens nicht nur sachlich erheblich, sondern auch durch die Absicht, nur die Problematik herauszustellen, aber nicht zu lösen. Auf dem Fundament der durch Husserl gewonnenen Einsichten unterscheidet er ontologische, metaphysische und erkenntnistheoretische Problemgruppen in jener Frage; Ontologie ist hier im Sinne von Husserls ‚regionalen Ontologien‘ zu verstehen, Metaphysik als Wesensaufklärung der faktisch existierenden Seinsbezirke und ihres letzten Seinsgrundes; der Kern der Streitfrage scheint Ingarden mit Recht in diesen beiden Problemgruppen zu liegen. — So wertvoll und reinigend die klaren und scharfsinnigen Darlegungen des Verfassers sind, so scheint uns doch diese wie die gesamte erkenntnistheoretische Problematik durch die Forschungen M. Heideggers auf ursprünglichere Fundamente zurückverlegt, bzw. in ihrer Scheinhaftigkeit durchschaut zu sein. — In den rechtsphilosophischen Bereich führen die tiefdringenden und erhellenden Ausführungen von Husserls Sohn, Gerhart Husserl, über ‚Recht und Welt‘. Sie suchen die uneigentliche und eigentliche Gegebenheitsweise des ‚Rechtlichen‘ aufzuklären. Wie die ‚Regionen‘ der Religion, Kunst und Wissenschaft nur auf dem Wege nicht-naiver Anschauung, also nur durch transzendierenden Aufstieg aus der natürlichen Welt sich zu originärer Gegebenheit bringen lassen (durch einen ‚ekstatischen‘ bzw. ‚ideierenden‘ Einsatz der Person), so ergibt sich auch ein Transzendensein des Rechts. Wie dies beschaffen sei, welches der Zugangsweg zum Recht sei und wie schließlich eine Einschränkung der Transzendenzthese zu statuieren sei — da es auch eine vorläufige und inadäquate Erfahrbarkeit des Rechts gibt, weil nämlich die jenseitige Rechtswelt, analog Religion, Kunst und Wissenschaft, in einer in der Daseinswelt wirksamen Weltregion des Rechtslebens sich spiegelt —: diese Zusammenhänge phänomenologisch zu durchleuchten ist Husserls Anliegen. — Der rechtsphilosophischen Abhandlung fügen wir die beiden sprachphilosophischen von Friedrich Neumann und Hermann Ammann an. F. Neumann sucht dem Wesen des Satzes phänomenologisch-intuitiv näherzukommen, als es bisher geschah; er geht dabei von der Überzeugung aus, daß „Hochsprachen der indogermanischen Formung die Eigenart des Satzes besonders deutlich herausarbeiten“. Da dieser Vorzug sich durch die Funktion des indogermanischen Verbums bildet, gilt es zunächst, dessen Verständnis zu gewinnen; von da aus ergibt sich das Verständnis des indogermanischen Satzes und schließlich das eines jeden, auch des nicht verbal konstituierten. In sieben Schritten vollzieht die sehr komprimierte Untersuchung vom Verbum aus die Klärung der allgemeinen Satzbasis. H. Ammann, der „zum deutschen Impersonale“ handelt, will eine „Analyse des Bedeutungserlebnisses, das sich mit einem scheinbar so bedeutungsleeren Wörtchen wie dem Es der Impersonalien verknüpft“ (25). Indem er an zahlreichen, griffiger gewählten Beispielen die Hauptgruppen des Gesamtbereichs der Impersonalien mit dem Blick auf das in ihnen eigentlich Vermeinte durchleuchtet, gelingt ihm eine unvoreingenommene Hebung des Sinnes des Es. Seine zusammenfassende Formulierung dafür lautet: „Das Es erwies sich einerseits als das im äußeren Geschehen oder in der Einwirkung auf den Menschen sich kundgebende immanente Subjekt eben dieses Geschehens und Wirkens, andererseits als das permanente Thema unserer Gedanken und unserer Rede, soweit diese die Aufgabe haben, uns oder andern die Verhältnisse unseres Lebensraumes und die lebensfördernden oder lebenshemmenden Veränderungen, die sich in ihm vollziehen, zum Bewußtsein zu bringen“: diese Formulierung kann vielleicht noch als eine dem schier magischen Sprachphänomen des Es nicht ganz angemessene Logifizierung erscheinen; aber Ammanns konkrete Betrachtungen zeigen, daß dieser Eindruck nur Schein ist, hervorgerufen durch den Zwang einer möglichst umfassenden ‚Definition‘. — An der Grenze der Sprachphilosophie und Ästhetik steht der Beitrag von L. F. Clauß über ‚das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks‘. Er stellt sich die wichtige Frage nach der Wechselbezogenheit des in der Sprache gestalteten Kunstwerks und seinem möglichen Verstehen, insbesondere dem sekundären, d. h. erst durch philologische Arbeit ermöglichten Verstehen. Es zeigt sich, daß sich das sprachliche Kunstwerk einem solchen „Nachverstehenden, auch und gerade bei vollkommener philologischer Fertigkeit, nur in einer eigentümlichen „Abgerücktheit“ erschließt: „Der nachverstehende Forscher hält seinen Gegenstand sich kritisch gegenüber und betrachtet ihn zuletzt durch die nach-

gebildete Maske des Urverstehers“ (59). Für die hierhergehörige Problematik des „Übersetzens“ ergibt sich, illustriert durch Beispiele aus Genzmers Edda-Übersetzung, die Widersinnigkeit und Unmöglichkeit einer philologisch genauen Übertragung eines sprachlichen Kunstwerks, jenes Pseudo-Ideals einer historizistisch eingestellten Zeit. — Die zwei weiteren ästhetischen Arbeiten sind stark von Heideggers Philosophie beeinflusst. Fritz Kaufmann untersucht eindringlich die ‚Bedeutung der künstlerischen Stimmung‘. Nach der Klärung ihres Begriffes wird ihre Erhellungskraft und ihre verbindende Kraft in tiefer fundamental-ontologischer Blickrichtung aufgezeigt. Es ist nicht möglich, aus dieser von starkem künstlerischen Geist erfüllten und gleichwohl philosophisch durchgebildeten Abhandlung Einzelheiten herauszugreifen; man möchte sie jedem, der mit Analyse von Kunstwerken zu tun hat, in die Hände geben. Ähnliches ist von der erstaunlichen ontologischen Untersuchung Oskar Bekers ‚Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers‘ zu sagen. Weil das Sein des Ästhetischen nur in dem heraklitischen, äußerst verletzlichen momentanen Erleben eines seinerseits zufolge seines Vollendetheitscharakters äußerst verletzlichen und dazu bloß ‚potentiellen‘ Gegenstandes ruht — ist es als solches fragil. Die positive Eigenart dieser Fragilität, welche gerade dem klassischen Werk am meisten zukommt, wird auf dem Wege der phänomenologischen Analyse und durch Abhebung gegen verwandte oder scheinbar verwandte Phänomene durchsichtig gemacht. Hinter der phänomenologischen Deskription aber wird — vor dem Hintergrunde der Heideggerschen existenzialen Analytik des Daseins — der Versuch einer Skizze der tieferliegenden ontologischen Problematik des ästhetischen Phänomens gewagt. Indem diese Ontologie von der Existenz des ästhetischen Menschen auszugehen und die Zeitlichkeit als der fundamentale Horizont existenzialen Explizierens überhaupt den Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der ästhetischen Existenz abzugeben hat, enthüllt sich die ‚Abenteuerlichkeit des Künstlers‘. Fraglos die wichtigste und bedeutendste Abhandlung der Festschrift hat Martin Heidegger beigezeichnet, in dessen Philosophie der Transzendentalismus E. Husserls seine existenziale Konkretisierung erfuhr. Seine Abhandlung ‚vom Wesen des Grundes‘ ist ein vorbildliches Beispiel radikaler Behandlung eines logischen Problems, das eben in echter Weise nur durch Rekurs auf seine ontologischen und spezifisch metaphysischen Wurzeln aufgeklärt werden kann. In der Situation der gegenwärtigen Auflockerung der logischen Problematik muß diese Abhandlung Heideggers von wegweisender Kraft sein, zumal da sie zugleich mit der eigenständigen Explikation des Problems die ‚Verwertung‘ der großen philosophischen Tradition offenbart, in jenem Sinne nämlich, in dem durch Heideggers entscheidende philosophische Entdeckungen neue und echte Möglichkeiten philosophiehistorischer Interpretation aufgebrochen sind. Auch nur eine rohe Nachzeichnung des Ganges der Untersuchung ist hier kaum möglich: ein erster Teil sucht diejenige Problemdimension auf, in der erst „hinreichend ursprünglich“ nach dem Wesen des Grundes gefragt werden kann; dabei stellt sich der „Zusammenhang des Problems des Grundes mit der Frage nach der inneren Möglichkeit der ontologischen Wahrheit, d. h. schließlich mit der noch ursprünglicheren . . . Frage nach dem Wesen der Transzendenz“ heraus; der zweite Teil legt daher „die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes“, d. h. das „In-der-Welt-sein“ nach einigen Hauptzügen auseinander. Nachdem das Problem des Grundes in den Bezirk der Transzendenz verwiesen und diese „auf dem Weg einer Analyse des Weltbegriffs als das In-der-Welt-Sein des Daseins bestimmt“ ist, hellet der dritte Teil aus der Transzendenz des Daseins das Wesen des Grundes selbst auf. Erst nach dessen Aufhellung ist auch der Satz vom Grunde radikal zu verstehen; er wie die andern „logischen“ Grundsätze weisen auf Ursprünglicheres zurück, „was nicht Satzcharakter hat, vielmehr zum Geschehen der Transzendenz als solcher (Zeitlichkeit) gehört“ (39). Die ‚Resultate‘ der Aufdeckung des Wesens des Grundes mitzuteilen, ist nicht angängig, da sie nur im Mitvollzug der Explikation selbst einsichtig werden. (Vgl. auch die Besprechung des Heideggerschen Beitrags durch O. F. Bollnow, DLZ. 1930, 1879—1887.)

Schauen wir von diesem Gipfel aus noch einmal auf das Ganze der Festschrift zurück, so erscheint sie uns als ein eindrucksvolles Monument der Fruchtbarkeit der phänomenologischen Philosophie, ihrer analytischen Kraft und ihrer die Wurzeln des Seins und Daseins freilegenden Energie.

Heidelberg.

Dr. F. J. Brecht.

Brightman, Edgar Sheffield, Professor an der Universität Boston. *An Introduction to Philosophy*. New York, Henry Holt & Co. 1925. XII, 393 S.

Die vorliegende Einleitung in die Philosophie verbindet zwei Dinge in sehr geschickter und wirkungsvoller Weise, nämlich eine allgemeine Erörterung der wichtigsten philosophischen Probleme und Standpunkte mit der Entwicklung eigener Lösungsversuche und einer daraus resultierenden eigenen Systematik und Weltanschauung. Die einzelnen Themata werden in Form von Fragen zur Diskussion gestellt, wie etwa den folgenden: Wie können wir die Wahrheit vom Irrtum unterscheiden? In welcher Weise beziehen sich unsere Vorstellungen auf die Wirklichkeit? Was sind physische Dinge? Was ist Bewußtsein? Ist die Welt eine Maschine oder hat sie einen Zweck? Welches ist der praktische Wert der Philosophie? u. a. m. Die Beantwortung dieser Fragen vollzieht sich alsdann in Form eines zu dramatischer Lebendigkeit gesteigerten philosophischen Gesprächs, in einer sorgfältigen Abwägung von Gründen und Gegengründen. Der Verf. läßt hierbei möglichst viele Richtungen und Ansichten zu Worte kommen, sucht auch das relative Recht der gegnerischen Standpunkte herauszustellen und führt uns schließlich aus dem dialektischen Widerstreit der Meinungen heraus und zu seiner eigenen Lehre hin.

Diese selbst bezeichnet der Verf. als persönlichen Idealismus oder Personalismus. Sein Denken ordnet sich somit der großen Tradition der idealistischen Systeme von Plato bis Hegel ein, und seine besondere Note erhält es durch die starke Herausarbeitung des personalistischen Elementes als eines wesentlichen Bestandteils und Merkmals der Wirklichkeit. Über der Vielheit der personalen Wesen erhebt sich als krönende Spitze des Systems die personale Gottheit, und der Pluralismus der endlichen Personen mündet schließlich in einen theistischen Monismus aus. Man könnte also, wenn man des Verf. Lehre auf eine kurze Formel bringen wollte, sagen: Der Leibnizsche Monadismus wird hier im Hegelschen Absolutismus im Hegelschen Sinne „aufgehoben“. Dies zeigt einerseits die scharfe Abgrenzung der Lehre gegenüber den englischen Absolutisten (besonders Bradley), andererseits die Übereinstimmung mit ihnen in wichtigen Punkten. Im einzelnen ergibt sich als philosophische Methode die synoptische, als Wahrheitstheorie die systematische Kohärenz, als Erkenntnistheorie der Dualismus von Gegenstand und Vorstellung, als Metaphysik der Personalismus, als Axiologie die Objektivität der Werte, als Religionsphilosophie die personale Gottheit und als Kosmologie die teleologische Weltanschauung.

Als Einführung in das philosophische Denken besitzt diese Schrift ganz besondere Vorzüge und Verdienste, von denen ich folgende hervorhebe: eine wundervolle Klarheit und Flüssigkeit des sprachlichen Ausdrucks, eine übersichtliche Gliederung des Stoffes, die schon hervorgehobene dramatische Lebendigkeit in der Entwicklung der Probleme, die Weite des philosophischen Verständnisses und die sichere Führung zum eigenen Denken. Ein ähnlich vorzügliches propädeutisches Werk in englischer Sprache ist mir nicht bekannt, und ich stehe nicht an, es den besten deutschen Einleitungen, etwa denen eines Külpe, Paulsen, Cornelius, Windelband, Wundt ebenbürtig zur Seite zu stellen.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Diltthey, Wilhelm, weil. Professor an der Universität Berlin. *Gesammelte Schriften*, VIII. Band:¹ *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Herausgeg. von B. Groethuysen. XI u. 274 S. 1931, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin.

In welchem der Denker, die in den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts ihre Arbeit dem Gebiet der Philosophie widmeten, prägt sich die damalige, so widerspruchsvolle, fast tragische Lage unserer Wissenschaft gleich eindrucksvoll und lehrreich, gleich überzeugend und faßbar aus wie in Wilhelm Diltthey? Noch waren die Periode des Positivismus und besonders die des Historismus nicht abgeklungen, und gerade Diltthey selber, der sich oft seiner Abhängigkeit von Auguste Comte rühmte und außerdem einer der Meister der geschichtlichen Betrachtung auch der Philosophie war, hatte zur Ausbildung des Positivismus und Historismus schlechthin Entschei-

¹ Vgl. meine Anzeigen und Besprechungen der früheren Bände dieser Gesamtausgabe in „Kant-Studien“ 1917, 1923, 1925.

dendes beigetragen. Zeigte er doch in seiner Geisteshaltung eine einzigartige Aufgeschlossenheit allem Geschichtlichen und Konkreten gegenüber, verfügte er doch über einen schlechthin unvergleichlichen historischen Blick, entsprach doch, wie der ausgezeichnete Herausgeber des vorliegenden Bandes treffend urteilt, seiner eigenen Gemütsverfassung die Hingabe an die Welt und die Bejahung des wesenhaft Menschlichen in seinen verschiedenen lebendigen Formen. Auf diese Weise gehörte er zu den beredtesten Anwälten und zu den einflußreichsten Schrittmachern des Relativismus und einer relativistischen und historischen Weltansicht, die eigentlich erst durch ihn zur vollen Höhe geführt worden ist. So wurde er einer der stärksten wissenschaftlichen Begründer und Wortführer der sogenannten Lebensphilosophie. Zugleich wirkte in ihm aber der echt philosophische Drang, aus den wechselnden Bezügen des Lebens seine ewigen Gesetzmäßigkeiten und absoluten Normen herauszuheben und das Auftreten gewisser überzeitlicher Weltanschauungsformen in ihnen nachzuweisen. Diese Doppelstellung schien ihm nur der subjektive Niederschlag jener eigentümlichen Doppelstellung zu sein, die die Philosophie innerhalb der Gesamtheit des geschichtlichen Lebens innehat. Einerseits nämlich ist sie ganz dem Leben zugewendet und in hundert Beziehungen von seinen wechselnden Formen und Leistungen abhängig. Andererseits strebt sie nach einer Überwindung dieser Abhängigkeiten, mit deren Beibehaltung die Gefahr der vollen Relativierung und Auflösung der Philosophie verbunden ist. Aus dem Wesen und dem Schicksal der Philosophie, deren geschichtlichen Gang Dilthey in unerhörter Feinheit und Eindringlichkeit geschildert hat, strahlte ihm die Mehrsinnigkeit des Lebens überhaupt und des Menschen entgegen. Und indem er über das Leben nachsann, sann er damit auch über die Philosophie nach.

Von diesem Nachsinnen bietet der neue Band der Gesamtausgabe wieder ein aufwühlendes Bild. Dilthey will die Philosophie und ihre Versuche, die Fülle der Erscheinungen auf eine Einheit zurückzuführen und aus einer Einheit heraus zu verstehen, vom Leben aus begreifen. Einer seiner Grundgedanken lautet: „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben“ (S. 78). Doch nun die erregende philosophische Dialektik, die er in immer neuen und blendend geistvollen Wendungen ausgesprochen hat: Die Philosophie unternimmt es in einem heroischen Unterfangen, sich von jener Wurzel zum Teil zu befreien und zu der Erfassung ewiger Werte und Ideen vorzudringen. Aus diesem Bemühen gehen die großen Formen der „Weltanschauungen“ hervor, gehen die ewigen und in den verschiedensten Zeiten und unter den verschiedenartigsten Kulturbedingungen stets wiederkehrenden Typisierungen der wechselnden Einstellungen des Menschen zur Wirklichkeit hervor. Mit jener genialen Weite und Freiheit der Umschau, die Leopold von Ranke eignete und die Dilthey an dem Studium dieses von ihm auf das höchste verehrten Meisters der Geschichtsforschung ausgebildet hatte, hat er drei solcher weltanschaulichen Grundtypen herausgearbeitet, die er als Naturalismus (etwa Demokrit und die französischen Aufklärer), als Idealismus der Freiheit (Kant, Fichte) und als objektiven Idealismus (Plato, Aristoteles, Schelling, Hegel und überhaupt die Mehrzahl der Metaphysiker) bezeichnet. Mit reifster Kenntnis der geschichtlichen und persönlichen Bedingungen, unter denen diese Weltanschauungstypen jeweils zu konkreter Gestaltung in diesem oder jenem philosophischen System gelangen, mit einer wundersamen künstlerischen Einfühlung in ihr Wesen und mit vollendeter Meisterung der darstellerischen Mittel hat er diese gewaltigen Gedankensynthesen geschildert. Er hat die gemeinsame Denkform aufgedeckt, die eine ganze Anzahl verschiedener Systeme zu einer Einheit untereinander verbindet, er hat es einleuchtend gemacht, weshalb zwischen ihnen ein Wettbewerb entsteht, besonders aber hat er es verstanden, die allgemeinen Kulturhintergründe, Völkerschicksale und Völkereigenarten aufzuzeigen, die die schöpferischen Lebensvoraussetzungen für jene Begriffsvereinheitlichungen weltanschaulicher Art bilden. Die Lektüre auch dieses Bandes gewährt neben der intellektuellen Förderung auch einen außerordentlichen ästhetischen Genuß. Wie offen lagen vor Diltheys Augen die dunklen Wege des geschichtlichen Geschehens, wie tief hat er in die Antinomien dieses Geschehens hineingeblickt, und mit welcher Besonnenheit und Überparteilichkeit hat er die philosophischen Streitigkeiten dargestellt, die, in den Kämpfen des Lebens verwurzelt, uns durch ihn als etwas sachlich Notwendiges erscheinen. Wohl ist es möglich, anders geartete Gruppierungen der Weltanschauungen vorzunehmen und andere Begründungen für ihr Wesen und ihren Aufbau beizubringen, als Dilthey es tut. Aber

daß ihm eine solche Typologie überhaupt gelang, daß er nachwies, wie die bewegungsreiche Geschichte der Philosophie um bestimmte Grundformen der Weltdeutung kreist, das ist eine Leistung, die nicht bloß dem Gebiet der geschichtlichen Erforschung der Philosophie und des allgemeinen Kulturlebens zugute kommt, sondern schon an sich den Wert einer philosophischen Tat besitzt.

Berlin.

Arthur Liebert.

Sternberg, Kurt,¹ Dr. phil., Was heißt und zu welchem Ende studiert man Philosophiegeschichte? Berlin, Pan-Verlag 1926. 66 S.

Kurt Sternberg hat unter diesem, an Schillers Vorbild anknüpfenden Titel das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte einer erneuten, gescheiten und sachlich interessanten Erörterung unterzogen. Der Aufbau der Gedanken ist klar und ermöglicht sofort eine Übersicht über die dem Verfasser vorschwebende Idee des Ganzen. In einem ersten Hauptteil wird die „Methodik der Philosophiegeschichte“ entwickelt und dem Vorgehen der philosophiegeschichtlichen Arbeit die richtige Feststellung entnommen, daß 1. philologisch-historisch, 2. psychologisch, 3. kulturhistorisch und 4. problemgeschichtlich geforscht wird, und 5. wird die ebenfalls aus der tatsächlichen Forschungsarbeit sich aufdrängende Tatsache als Forderung aufgestellt und begründet, daß alle vier Methoden zusammenwirken müssen, wo immer eine konkrete Aufgabe der Philosophiegeschichte gelöst werden soll. Da aber die vier „Methoden“ in ihrer Selbständigkeit und Gegenständlichkeit festgehalten werden, muß ihr Zusammenwirken als eine Dialektik aufgefaßt werden — diese behandelt der 6. Unterabschnitt des I. Hauptteiles. Man sieht sofort, daß in diesem Abschnitt die entscheidenden Gesichtspunkte für die eigentliche Aufgabe zur Sprache kommen müssen. Der zweite Hauptteil gliedert die „Bedeutung der Philosophiegeschichte für die Philosophie“ nach den vier Methoden des ersten Teiles, wobei nur eine Umstellung der vier Gegenständlichkeiten vorgenommen wird, auf die sich die methodische Besinnung des ersten Hauptteiles richtet. Die „Bedeutung der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte“ steht voran; denn „dieselbe Philosophiegeschichte, die ursprünglich sich einem Chaos gegenüber glaubt, führt in immer steigendem Maße zur Einsicht in die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Philosophie, und dadurch macht sie diese sowie zugleich sich selbst zur Wissenschaft“ (mit Berufung auf Riehl). Dann wird die „Bedeutung der Philosophiegeschichte als Kulturgeschichte“ im Anschluß an Gedanken Rickerts entwickelt, der „Kant als Philosophen der modernen Kultur dargestellt hat“. Während die Philosophiegeschichte als Problemgeschichte die Philosophie als Wissenschaft sichert, erfaßt sie als Kulturgeschichte grade das Nicht- und Überwissenschaftliche der Philosophie, denn diese ist zugleich zeitbedingte Geistesgeschichte. Daran kann sich nun in leichtem Übergange die „Bedeutung der Philosophiegeschichte als Seelengeschichte“ anschließen, da die Philosophie „ein Spiegelbild nicht bloß der philosophierenden Epoche, sondern auch des philosophierenden Individuums ist“ (S. 51). Hier geht St. auf Diltheys verstehende Psychologie und Hönigswalds Denkpsychologie — leider nur recht kurz — ein. Der vierte noch ausstehende Punkt, der im I. Hauptteil die Reihe eröffnete, schließt hier ab: als „Text- und Quellengeschichte“ begründet sich die Philosophiegeschichte auf einer „soliden philologisch-literarischen Basis“. Mag etwa die Reihenfolge der Werke — eines einzelnen Philosophen oder mehrerer innerhalb eines Zeitabschnittes — erst festzustellen sein, wie oft in der Antike, oder bekannt sein, wie meist in späteren Zeiten, immer liegt „explícite oder implícite das Philologisch-Literarische bei allen philosophiegeschichtlichen Untersuchungen vor, und da es das Fundament ist, auf welchem allein ein Begreifen des sachlichen Gehaltes einer Philosophie möglich ist, so ist es in gewisser Weise und in gewissem Grade unzweifelhaft für den Begriff der Philosophie konstitutiv. Die Philosophiegeschichte bedingt mithin den Philosophiebegriff auch kraft des ihr eigenen philologisch-literarischen Elements“ (S. 57). Die „Dialektik in dem Verhältnis zwischen der Philosophie und ihrer Geschichte“ krönt auch im zweiten Hauptteile den Gedankengang: „Die Einsicht in diese Dialektik ist der höchste Punkt, bis zu welchem die Methodenlehre der Philosophie und ihrer Geschichte aufzusteigen vermag“ (S. 61).

Die kleine, wie man sieht, die Situation der Philosophiegeschichte gut explizierende Schrift ist Richard Hönigswald gewidmet, und dessen „Denkpsychologie“ schwebt, wie wir sahen, an mehreren Stellen dem Verfasser als Leitstern vor, ohne daß er freilich

fest an dem Grundproblem zugriffe. Dieses sehe ich in der Aufgabe, der psychologismusfreien Psychologie Hönigswalds die Idee einer den Historismus ebenso grundsätzlich ausschließenden Philosophiegeschichte gegenüberzustellen. Der Verfasser sieht deutlich, daß hier die Lösung liegt: „Den Bemühungen der Gegenwart und Zukunft muß es vorbehalten bleiben, den richtigen Weg zu finden“ (S. 55). Die Auseinanderlegung und Disponierung der vier Gesichtspunkte hemmt aber den Verfasser, die ohne Zweifel intendierte notwendige Korrelation aller einzelnen Momente analytisch zu begründen. So bleiben die vier Methoden und die vier Bedeutungen der Philosophiegeschichte in einer gewissen Feindseligkeit nebeneinander bestehen; der „Kleinkram der philologisch-literarischen Betrachtung“ (S. 41) steht „den großen Zusammenhängen der Problemgeschichte“ gegenüber, die zeitlose Wahrheit, rational und logisch, dem Irrationalen der zeitbedingten Kultur und der individuellen, Philosophie denkenden Persönlichkeit, u. s. f. Hönigswald hat nun gerade gezeigt, daß die „zeitlose“ Bedeutung nur in der Zeit wirklich wird, daß zeitliche Erlebnisse umgekehrt nur durch ihren Bezug auf einen grundsätzlich zeitlosen Sinn „möglich“ sind, „möglich“ im strengsten transzendentalen Sinne der begrifflichen Voraussetzungen. Es muß jeder Anschein vermieden werden, als ob leider die Philosophie noch nicht oder überhaupt nicht die zeitlosen Wahrheiten aussprechen könnte: nein, sie sind grade dort gegenwärtig, wo individuell, wo in der Zeit, hier et nunc im Sinne der Psychologie und der Geschichte gedacht wird, und denken heißt immer, sich norm- und gegenstandsbezogen verhalten. Die Begriffe der Verständigung und der Monadizität, mit denen Hönigswald die Begriffe des Individuums und der Zeitlichkeit in einen notwendigen Zusammenhang setzt, können weiter, als es dem Verfasser möglich scheint, zur Analyse, d. h. zum Aufweis der konstitutiven Bestände der Geschichte der Philosophie herangezogen werden. Wie die Verschiedenheit der Individuen, weit entfernt, Verständigung über Wahrheit zu verhindern, diese vielmehr als Vorgang und Tatsache, als Erlebnis erst möglich macht, auf Grund des „monadischen Sachverhaltes“, ebenso ist in der Dimension der geschichtlichen Zeit die Abhebung der Zeit- und Personcharaktere — St.s Beziehung zu Kultur und individueller Seele — die Bedingung, unter der allein für uns die zeitlose Wahrheit, der „ewige Problembestand“ der Philosophie möglich und erlebbar wird. Je weniger in irgendeiner Verständigungsgemeinschaft gleichviel welcher Art durch die Verständigung die echte personale Individualität der einzelnen Monaden eingeschränkt werden kann, sondern im Gegenteil erst wirksam wird und sich entfaltet — die Person wird, sie ist nicht (Hönigswald) —, ebensowenig ist je zu befürchten, daß die wirklich echte Erfassung der Individualität eines geschichtlich philosophischen Denkens uns die Gegenständlichkeit der philosophischen Wahrheit je verdecken könnte. Wenn das Philologisch-Literarische das Fundament der Philosophiegeschichte ist (s. o.), dann beschäftigt es sich eben nicht mit „Detail und Kleinkram“ (S. 41), sondern mit dem, was zur Konkretisierung und Individualisierung, kurz, zur Bestimmtheit des philosophischen Gedankens beiträgt. Die Tatsache, daß den großen Philosophen gegenüber die höchste methodische Anspannung auf das Ziel geschichtlicher Genauigkeit zugleich die eigentlich systematisch relevanten philosophischen Sachverhalte erschließt, daß umgekehrt jeder bewußte Verzicht auf Genauigkeit, jedes vorlaute Hineinreden zur Banalisierung des angeblich „dahinterstehenden“ Problems führt, enthüllt zugleich das Prinzip der Philosophiegeschichte, das allein sie rechtfertigen kann. Daß die Einheit von „Prinzip und Tatsache“ mit dem Wesen der sich selbst denkenden Persönlichkeit zusammenhängt, hat der, dem St. seine Abhandlung gewidmet hat, für die Psychologie bewiesen. Für die Philosophiegeschichte ist die entsprechende Aufgabe durchzuführen und der Chorismos zwischen dem System und dem geschichtlichen Zusammenhang der Philosophie zu überwinden. In der echten Verständigung mit den geschichtlichen Denkern hat sich zu allen Zeiten der Einsatz neuen systematischen Denkens vollzogen. Seit St. die vorliegende Abhandlung geschrieben hat, ist freilich inzwischen die Arbeit Diltheys, deren Wichtigkeit für sein Problem St. wiederholt hervorhebt, in einen originalen Verständigungsprozeß der geschilderten Art eingegangen und die Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit alles Denkens und damit auch des philosophischen in den Mittelpunkt der gegenwärtigen philosophischen Arbeit getreten. Zur Einführung in die Probleme der Philosophiegeschichte ist die Schrift St.s auch heute noch durchaus zu empfehlen.

Kiel.

Prof. Dr. Julius Stenzel.

II. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND DES GEISTESLEBENS

a) Altertum und Mittelalter

Arendt, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (Philosoph. Forschungen, hrsg. von K. Jaspers, 9. Heft), Berlin 1929, Verlag Springer, 90 S.

Die phänomenologisch geschulte Verfasserin analysiert in ihrer — wie es scheint — Doktorarbeit die Begriffe amor, cupiditas, caritas und dilectio und hat dabei vor allem die Frage im Auge: Wie kann nach Augustin der von allem Welthaften losgelöste Mensch coram Deo noch ein Interesse am Nächsten haben? (5f). Verfasserin hat sich fleißig in Augustin eingelesen, und ihre Analyse verrät Sorgfalt und Scharfsinn. Aber warum ignoriert sie die Arbeiten früherer Forscher? Warum zieht sie nirgendwo die einschlägige Literatur heran? Sie hätte viel aus ihr lernen können. Manches Urteil wäre anders ausgefallen (so z. B. das über Augustins Entwicklung (nach seiner Bekehrung), die in dem von Verf. behaupteten Sinn und Umfang nicht stattgefunden hat), und ihre Analysen hätten in vieler Hinsicht gewonnen.

Köln.

Prof. D. Dr. J. Hessen.

Gomperz, Heinrich, o. ö. Professor an der Universität Wien. *Platons Selbstbiographie*. Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin 1928. 46 S.

Nachdem der berühmte und sehr umfangreiche 7. Brief Platons von maßgebenden Forschern als echt anerkannt worden ist, entsteht die schwere Frage, wie die in diesem Brief enthaltenen, recht seltsamen Behauptungen mit derjenigen Platon-Auffassung in Einklang zu setzen sind, die bis jetzt auf Grund des vorliegenden, unter Platons Namen gehenden Schrifttums vertreten wurde. Erklärt doch Platon in jenem Schreiben, das sich hauptsächlich auf des Philosophen traurige Erfahrungen in Syrakus bezieht, daß er selber über alle jene wichtigen ethischen, staatsrechtlichen und rechtsphilosophischen Punkte, die er in jenem Brief erwähnt, keine Schrift verfaßt habe und keine verfassen werde. Diese Mitteilungen als Ausdruck eines Spieles, einer Ironie aufzufassen, ist angesichts der merkwürdigen Eindringlichkeit und Ernsthaftigkeit dieser Äußerungen ausgeschlossen. Nun decken sich aber die Ausführungen in dem Brief in zahlreichen Beziehungen nicht mit den Darstellungen der entsprechenden Punkte in den Platon zugeschriebenen Dialogen. Wie ist hier eine Einstimmigkeit zu erzielen? Denn die Echtheit dieser Dialoge ist nicht zu bezweifeln. Eine totale Wandlung in Platons Lehren über Staat, Recht, Sittlichkeit ist gleichfalls nicht anzunehmen; denn jener Brief ist nicht viel später als die Hauptdialoge geschrieben. Diese ganze Problematik wirft Gomperz in seinem eindrucksvollen Schriftchen auf, das auch eine äußerst geschickte und lehrreiche Inhaltsdarstellung des Briefes enthält. Die Berücksichtigung dieser Problematik muß einen Einfluß auf die traditionelle Platoninterpretation ausüben; wir werden uns vielleicht zu mancher Änderung verstehen müssen. Gomperz kündigt sein Schriftchen als eine Art von Prolegomenon zu einer ausführlichen Darstellung: „Platons philosophisches System“ an. Mit begreiflichem Interesse darf man dieser Darstellung aus der Feder eines so bewährten und ausgezeichneten Sachkundigen entgegensehen. Die Platon-Frage will nicht zur Ruhe kommen. Was ein Forscher von der Bedeutung Heinrich Gomperz' zur Wiederaufröhlung dieser Frage beitragen wird, wird hoffentlich und sicherlich die ernsteste Beachtung in den Kreisen der Historiker und der Philosophen erwecken.

Berlin.

Arthur Liebert.

Kristeller, P. O., *Der Begriff der Seele in der Ethik des Plotin*. (Heidelb. Diss.) Nr. 19 der Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von E. Hoffmann und H. Rickert. Verlag J. Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1929. 110 S.

Verfasser stellt die Ethik in den Mittelpunkt der Erörterung, weil sie zu Unrecht „von der bisherigen Forschung ziemlich wenig beachtet worden“ sei (S. III.), denn sie stelle „ein Grundgebiet der plotinischen Philosophie“ dar, „das auf eigenen Voraussetzungen beruhe“ (S. 103) und „eine eigentümlich philosophische, von der religiösen Grundtendenz unterschiedene Bedeutung“ habe (S. IV.); die These sucht Verfasser

vor allem durch Hervorhebung des Aktualitätscharakters der Plotinischen Philosophie, speziell seiner Seelenlehre, zu rechtfertigen.

Diese in eingehender Untersuchung durchgeführte Interpretation Plotins vermag nicht unbedingt zu überzeugen, denn sie ist angesichts des von Plotin behaupteten durch den Plotinischen Eros dynamisierten Allzusammenhangs mit dem Hen mit Schwierigkeiten belastet, deren gänzliche Überwindung noch nicht als geglückt erscheinen kann. Die Argumentation müßte in noch tiefere Schichten der Lehre hinabreichen, und da käme man schwerlich um eine ergänzende Untersuchung wenigstens der einschlägigen ontologischen Grundbegriffe Plotins herum, die der Verfasser noch glaubt, beiseite lassen zu dürfen. Besonders die diffizile Frage der Möglichkeit einer moralischen Verschuldung des Menschen bei Plotin fordert eingehende Erörterung, ebenso der Zentralbegriff „Prohairesis“, dessen Analyse doch noch weiter als erfolgt getrieben werden muß, um voll überzeugende Ergebnisse zu erzielen. — Dankenswert ist die eingangs erwähnte nachdrückliche Betonung des Aktualitätscharakters der Plotinischen Seelenlehre. An Stelle der Bezeichnung „Metaphysisches Bewußtsein“ dürfte der Terminus „Transzendentes Bewußtsein“ richtiger sein, trotz der Methode des „konkreten Denkens“!

Berlin.

Dr. Eugen Hauer.

Li Gi, Das Buch der Sitte. Aus dem Chinesischen übertragen von Richard Wilhelm. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena 1930. 448 S.

Das Erscheinen dieses schönen Buches ruft das Gedenken an zwei große Tote wach, an Richard Wilhelm, den bedeutenden Chinaerforscher, und an Eugen Diederichs, den schöpferischen Verleger, die beide das Jahr 1930 hinwegnahm. Man muß ihnen für die Gabe dankbar sein, die sie uns in diesem „Buch der Sitte“ hinterlassen haben. Es ist ein Buch der Weisheit, der Frömmigkeit, ein Zeugnis reinsten geistigen Adels. Seine Lehre besteht in der Mahnung zur Bildung, zum Maßhalten, zur Selbsterziehung. Es lenkt den Blick unentwegt auf das Leben, es zeigt sich völlig wirklichkeiterschlossen und weltklug, erteilt aber zugleich höchste Anweisungen zur sittlichen und religiösen Bemeisterung des Daseins. Man lernt aus ihm, wie hoch dem chinesischen Geiste die Form steht, und man fragt sich im Anschluß an diese Forderungen zur Wahrung und Heilighaltung der Form, ob nicht in der Tat alle Lebensverwirrungen nur Folgen aus dem Zusammenbruch der gestaltenden Kraft der Form und ihres Ansehens bedeuten. Fast jeder Grundsatz, den wir in diesem Buch der Sitte lesen, mag er sich auf die Gebiete der öffentlichen und politischen Betätigung oder auf die vertrauliche Enge des Familienlebens beziehen, findet in unserem Empfinden Widerhall. Die Sorgen, die den Meister Kungfutsse beschwerten, und die Ratschläge zur Beseitigung dieser Sorgen, die seine beiden Schüler, der ältere und der jüngere Dai, nach den Worten des Meisters niederschrieben, sind auch unsere Nöte und unsere Versuche zur Überwindung dieser Nöte. Und was vor mehr als zwei Jahrtausenden im fernen Osten verkündet, getadelt, angeraten worden ist, das ist so zeitgemäß und raumnah, als sei es gestern und hier bei uns verkündet, getadelt und angeraten worden. Dieses „Buch der Sitte“ ist ein Buch vom Menschen überhaupt und ein gewaltiges Dokument seines Geschickes, seines Seins und seines Sollens, gleichgültig ob dieses Schicksal sich am Hoangho und am Gelben Meer oder am Rhein und an der Elbe abspielt, gleichgültig ob seine Träger schlitz- oder rundäugig sind. Das Leben selber spricht aus ihm zu uns, und so sprechen jene chinesischen Weisen auch zu unseren Herzen und unserem sittlichen Verstande und Willen.

Berlin.

Arthur Liebert.

Stegemann, Viktor, Augustins Gottesstaat (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsg. von E. Hoffmann und H. Rickert, Heft 15), Tübingen 1928, Verlag Mohr, 79 S.

Stegemann behandelt ein vielerörtertes Thema; aber es gelingt ihm, neues Licht darüber zu verbreiten. Mit Recht sucht er Augustins Lehre vom Gottesstaat aus dem Ganzen seiner Gedankenwelt zu verstehen. Dabei sind ihm freilich mancherlei Unrichtigkeiten und Unklarheiten unterlaufen. Unklar ist z. B. der Satz: „Augustins entscheidende Tat ist die Entdeckung des Selbstbewußtseins als Ergebnis eines bestimmt gerichteten Willens“ (1). Falsch ist die Behauptung: bei Augustin fallen Ratio

und Ideenwelt zusammen (3). Unbegreiflich ist mir das Urteil: „Augustins Gnadenlehre ist nicht wie bei Paulus von der Erfahrung getragen“ (64). Trotz solcher Mängel bedeutet die Arbeit eine weitere Klärung der Augustinischen Konzeption der Civitas Dei.

Köln.

Prof. D. Dr. J. Hessen.

b) Neuzeit bis zum 18. Jahrhundert

René Descartes, Hauptschriften zur Grundlegung seiner Philosophie. Ins Deutsche übertragen und mit einem Vorwort begleitet von Kuno Fischer. Manulneudruck der Erstausgabe von 1863 mit einer Einführung von Heinrich Rickert. Carl Winters Universitätsbuchhandlung in Heidelberg 1930. XXVI und 203 S.

Rickert ist (mit Recht) der Ansicht, daß die Kuno Fischersche Descartes-Übersetzung ausgezeichnet zu brauchen ist als erste Einführung in die philosophischen Grundprobleme. Gehören doch Descartes' Gedanken zu den einflußreichsten der ganzen modernen Welt. Rickert weist darauf hin, daß seine Lehren bisweilen als die „modernsten“ auch von solchen Männern vertreten werden, die keine Ahnung davon haben, daß es Kartesische Philosophie ist, die sie vortragen. Sie gehört eben zum Teil zum gesunden Menschenverstand. Dazu kommt, daß Descartes' Schriften vor anderen philosophischen Werken für den Anfänger den großen Vorzug haben, daß sie ihm auch die Persönlichkeit des Philosophen menschlich nahebringen. Descartes' besondere Note ist es, daß er demjenigen, der erst mit dem Studium der philosophischen Probleme beginnt, die echte Größe des theoretischen Menschen unmittelbar nahezubringen vermag. Kuno Fischer faßt das in den feinen Satz zusammen: (Vorwort zu seiner Übersetzung S. XXII) „Hier sind die Früchte der Erkenntnis groß geworden am Baum des Lebens.“ Dem ist in der Tat so, und in dieser Hinsicht kann Descartes, mit dem die neuere Philosophie anfängt, vorbildlich auch für uns Angehörige des 20. Jahrhunderts werden, ja überhaupt für alle Zeiten, in denen Menschen Wissenschaft treiben. Kuno Fischers Übersetzung ist bemüht, in dem tiefen Denker zugleich den großen Schriftsteller erkennen zu lassen. Der Verlag hat das Buch in gutem Manuldruck bei einem sehr billigen Preise herausgebracht. Zu bedauern ist nur, daß die „Regeln“ fehlen, die ja zweifellos zu den „Hauptschriften zur Grundlegung“ der Kartesischen Philosophie gehören; es darf daher als Ergänzung, auch hinsichtlich der „Einwände und Erwidungen“ auf die Descartes-Ausgabe der „Philosophischen Bibliothek“ hingewiesen werden.

Berlin.

Oberstudiendirektor Dr. Artur Buchenau.

Leone Ebreo, Dialoghi d'amore, hebräische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebräischen Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen von Carl Gebhardt. (Bibliotheca Spinozana curis societatis Spinozanae Tomus III) Heidelberg, Carl Winter, 1929. 122 S. + 38/76/156 Bl. + 42 + 36 + 66 S.

In dieser endgültigen Ausgabe gibt Gebhardt wie in seiner Ausgabe von 1924 die Dialoge als Manuldruck nach dem Erstdruck von 1535. Es folgen die Gedichte sowie alles biographische Material; voran geht eine erschöpfende Darstellung des Lebens und ein Überblick über das Werk dieses jüdischen Arztes, der, in einer unduldsamen Zeit von einem bösen Schicksal umhergetrieben, durch seinen Wert und seine männliche Gefaßtheit sich überall auf der Höhe der Zustände behauptete und der sich mit seiner Schrift nach Gebhardts Urteil doppelten Ruhm verdient hat: er gab der Renaissance ihren Mythos; er wurde die wesentliche Quelle Spinozas. Vielleicht ist es möglich, sich vorsichtiger auszudrücken: den gegebenen, durch Ficinus und Pico bestimmten Mythos der Zeit hat Leone, ein ganzer Mensch und nicht ein leerer Literat, mit selbständigem Ernst sich angeeignet und zu einer persönlichen überzeugenden Gestalt gebracht. Nichts Einzelnes ist neu, doch das Ganze besteht in sich. Spinoza aber hat mit der Gestalt des Ganzen nichts zu tun; für das Einzelne gab es viele Quellen. — Die Gestalt selbst bestimmt Gebhardt treffend als klassische Form im Sinn Wölfflins, nur sieht er in der bindenden Kraft der Liebe eine fast schon barocke Dynamik. Daß aber die causa von höherer Vollkommenheit ist als das causatum, dieser alte Satz weist noch nicht auf einen neuen kühnen Begriff des Schöpferischen, und unberührt von barocker Unendlichkeit schließt sich bei Leone von Gott zu der Materie, von

der Materie zu Gott durch alle Stufen ein Kreis der Liebe — eine organische Einheit, eine gemessene Bewegung ohne Leidenschaft, ohne Steigerung und Vernichtung der geordneten Formen.

Berlin.

Dr. Hans Paret.

Gebhardt, Karl, Spinoza. Vier Reden. Heidelberg, Carl Winter, 1927. 80 S.

Das Bändchen vereinigt vier Vorträge. Den Reigen eröffnet „Spinoza. Rede bei der Feier der Societas Spinozana im Rolzaal in's Gravenhage am 21. Februar 1927. Es folgt „La dialectique intérieure du spinozisme. Discours prononcé à la Sorbonne, le 26 février 1927, à l'occasion de la fête commémorative de la Société française de Philosophie.“ An dritter Stelle steht „Spinoza: Judentum und Barock. Rede bei der Feier des Jüdischen Akademischen Philosophenvereins im kleinen Festsaal der Universität zu Wien am 12. März 1927.“ Den Abschluß bildet „Der Spinozismus Goethes. Rede für die Frankfurter Gesellschaft der Goethe-Freunde am 26. April 1927.“

Das größte Verdienst dieser Abhandlungen liegt in der Bemühung, die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen des Spinozismus aufzudecken. Zu diesem Zweck geht Gebhardt auf die Lage des Judentums im 17. Jahrhundert ein, speziell auf das Marranentum, in dem Spinoza wurzelt. Dieser ist und bleibt Gebhardt zufolge trotz seines äußeren Bruches mit der Synagoge insofern Jude, als er innerlich an der Gottbezogenheit allen Daseins, die das Wesen des Judentums ausmacht, unverbrüchlich festhält; aber es handelt sich, wie Gebhardt ausführt, um einen Juden, welcher innerhalb der traditionellen Formen seines Glaubens keine Befriedigung mehr zu finden vermag und die Mittel zur Stillung seines religiösen Sehns der schöpferischen Kraft seiner Epoche entnimmt. Diese Epoche ist die des Barock. Gebhardt weist nun darauf hin, daß die Struktur des Barock eine dialektische ist. Einmal wird das der Gotik zugrunde liegende Motiv wieder aufgenommen, das Streben nach dem Unendlichen. Dieses äußert sich in der Gegenreformation, auf protestantischer Seite, in mystischen Tendenzen. Die holländische Sektenmystik, die ihrerseits wieder eine Abzweigung des breiten Stroms germanischer Mystik ist, stellt einen Quellfluß der spinozistischen Philosophie dar. Ein anderer Quellfluß ist der französische Rationalismus des Descartes. In ihm wird die auf die Form, das Begrenzte gerichtete Renaissance-Tendenz offenbar. Gerade dadurch wird die Natur des Barock zu einer dialektischen, daß das rezipierte gotische Unendlichkeitsstreben auf den inzwischen ausgebildeten, sich an das Endliche klammernden Renaissance-Stil trifft. So erklärt Gebhardt aus dieser Dialektik des Barock die bei Spinoza hervortretende Dialektik zwischen der rationalistischen Form und dem irrationalistischen Inhalt. In diesem Miteinander von Rationalismus und Irrationalismus sieht Gebhardt gerade die Größe des Spinozismus; er ist der Überzeugung, daß es Spinoza gelungen sei, zur Harmonie zu kommen, und daß darum in der Tat der Weg von Spinoza zu Goethe führt. Dem Einfluß Spinozas schreibt es Gebhardt zu, daß Goethe vom Chaos zum Kosmos, vom prometheischen Titanentum zur Klassizität gelangt. Goethes durch Herder vermittelte dynamistische Auffassung des Spinozismus erscheint Gebhardt als durchaus richtig; sogar für Goethes organisch-vitalistische Anschauung will Gebhardt schon Ansätze bei Spinoza selbst entdecken. Die Frage, ob und wie weit das zutrifft, soll an diesem Orte offen gelassen werden. Ebenso mag es hier dahingestellt bleiben, ob und wie weit wirklich der Begriff der Geschichte aus der spinozistischen Einstellung zu entwickeln ist, ob tatsächlich Spinoza die Heteronomie durch die Autonomie ersetzt hat, ob mit Recht der Spinozismus für bedeutungsvoller und zukunftsfruchtiger gehalten wird als der von Gebhardt mit wenig Sympathie bedachte Kantianismus. Es will dem Referenten scheinen, als stände Gebhardts Kraft zu systematischer Interpretation und kritischer Würdigung vielleicht nicht ganz auf der Höhe seiner unleugbaren, bewundernswerten Fähigkeit zur Eruierung kulturhistorischer Motive und Zusammenhänge.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Hume, David, Untersuchungen über die Prinzipien der Moral, übersetzt, mit einer Einleitung und Register versehen von Carl Winckler (Philosophische Bibliothek Bl. 199). F. Meiner, Leipzig 1929. XXXI und 188 S.

Das berühmte Enquiry concerning the Principles of Morals wird hier in einer getreuen und sprachlich ausgezeichneten Übersetzung dem nicht des Englischen Kundigen zu-

gänglich gemacht. Eine gut unterrichtende problemgeschichtliche Einleitung erhöht die Brauchbarkeit des Buches.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Pflaum, Heinz, *Die Idee der Liebe. Leone Ebreo. Zwei Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie in der Renaissance.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926. IV, 158 S.

Die beiden Abhandlungen bilden eine Einheit. Die erste entwickelt kurz und gründlich den Wandel der Liebesidee vom 13. bis zum 16. Jahrhundert. Die zweite bestimmt auf dem allgemeinen Grund dieser Entwicklung und auf dem besonderen Grund des florentinischen Platonismus die einzigartige Gestalt des Leone Ebreo. Freilich, auch von dem, was Pflaum als Leones Eigentum oder als jüdisches Erbe zu betrachten scheint, stammt vieles wohl von Ficinus. Die Identität von Amor und Desiderium, die Schönheit als *gratia*, die Ablehnung der Definition der Schönheit als Proportion, die dem Licht ähnliche *unitas multiplex* des göttlichen Intellekts — das steht schon bei Ficinus. Durch seine kommentierte Übersetzung des Ps.-Dionysius Areop. gab er Leone die Metaphysik des Schönen, die Unterscheidung von *bello bellicante, bellezza, bello bellicato* (*pulchritudo pulchrificans* bei andern Übersetzern des Areopagiten), die spiritualistische Lichtmetaphysik (dazu Ficinus *De lumine*), die Identität von *amans, amor, amatum* in Gott, die Liebe als *unio* und *fruitio*, die Liebe Gottes zu den Kreaturen und zu sich selbst, überhaupt den ganzen auch in des Ficinus Gastmahl erwähnten Kreis der Liebe: *vis amatoria ex primo bono luminis instar per omnia profuit refluatque circulariter in ipsum bonum*. — Die Eigenart der Dialoge ist nicht, wie Pflaum beweisen möchte, eine Verschmelzung jüdischer Religiosität und italienischer Renaissance. Erstaunlich ist es vielmehr, wie Leone trotz seiner spanisch-jüdischen Herkunft die Metaphysik und Religiosität der italienischen Renaissance sich ganz angeeignet und in einer neuen, gegenüber Ficinus fortgeschrittenen, klassisch reifen Form dargestellt hat.

Berlin.

Dr. Hans Paret.

Stieler, Georg, *Leibniz und Malebranche und das Theodiceeproblem* (aus den Abhandlungen der Leibnizgesellschaft). Darmstadt, Otto Reichl, 1930. 167 S.

Die interessante Schrift bringt Aufschlüsse, die für das Verständnis der Philosophiegeschichte wesentlich sind. Zunächst wird das persönliche Verhältnis von Leibniz und Malebranche beleuchtet. Dabei fällt auf den Charakter beider Denker ein helles Licht. Malebranche lebte zurückgezogen im Oratorium, Leibniz dagegen war begierig, möglichst viele prominente Persönlichkeiten des wissenschaftlichen und des öffentlichen Lebens kennenzulernen. In der Beziehung der beiden Denker ist Leibniz durchaus derwerbende. Malebranche ist, wie der Briefwechsel zeigt, zunächst sogar abweisend, später aber ist er Leibniz in Freundschaft zugetan.

Und wie gestalten sich die sachlichen Beziehungen der beiden? Einer der wichtigsten Kontroverspunkte ist die Frage nach der Natur des Körpers und der körperlichen Substanz. Malebranche zeigte sich hierin besonders abhängig von Descartes, erblickt er doch die Natur der körperlichen Substanz in der Ausdehnung. Diese Auffassung wird von Leibniz lebhaft bekämpft. Zum Körper gehört für ihn die Einheit von aktiver und passiver Kraft, der Grund der körperlichen Undurchdringlichkeit. Für ihn gibt es eine Fülle von Substanzen, Malebranche kennt nur eine Substanz, die Gottheit.

Das Neue und Wertvolle in der Darstellung von Stieler besteht darin, daß er überall die Beziehung der beiden Denker zu Descartes deutlich herausarbeitet. So wird auch ihre Lehre zum Substanzproblem gewertet als „teilweise Überwindung des Cartesianismus“. Der geringe Raum, der uns zur Verfügung steht, gestattet uns leider nicht, auf Einzelheiten der interessanten Studie einzugehen. Schon ein Blick auf die Methode zeigt, daß sie alle Anforderungen erfüllt, die man an eine Darstellung aus der Geistesgeschichte stellen kann. Das beweist vor allem die fruchtbare Aufhellung der historischen Abhängigkeitsbeziehungen. In der Lehre zur Theodicee wird hervorgehoben, daß Leibniz Anregungen geschöpft hat aus Malebranches „*Traité de la Nature et de la Grâce*“. Interessant ist, daß die Differenz in den Gedanken beider vor allem beruht in dem Unterschied ihrer Lehren vom Kausalzusammenhang.

Anders muß sich für den Vertreter der prästabilierten Harmonie die Lehre vom

göttlichen Willen gestalten als für den Denker, der sich mit „Gelegenheitsursachen“ begnügt. Mehr als Malebranche schaute Leibniz auf das Weltganze, und er war überzeugt, daß darin eine von Gott gewollte Harmonie herrsche. In diesem Glauben hat der fromme Oratorianer dem weltgewandten Geist von Leibniz nicht folgen können. Daß Stieler diesen gedanklichen Zusammenhang in helles Licht rückt, darin besteht der Wert seiner interessanten Studie.

Bonn.

Dr. Else Wentscher.

c) Kant

Kant, Immanuel, *Critica ratiunii pure*, Traducere de Tr. Braileanu, Professor an der Universität Czernowitz, Bucuresti, Editura Casei Scoalelor, 1930. 664 S. u. XVS.

Schon voriges Jahr hat Tr. Braileanu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten sorgfältig ins Rumänische übersetzt. Die vorliegende Übersetzung muß als eine ungewöhnliche Leistung betrachtet werden. Es war keine geringe Aufgabe, ein so schwieriges und umfangreiches Werk gut lesbar und doch sehr wörtlich zu übertragen. Es hat zwar nicht an Versuchen gefehlt, die Kritik der reinen Vernunft ins Rumänische zu übersetzen. Kein Geringerer als der große Dichter Eminescu hatte vor etwa fünfzig Jahren eine Übersetzung von Kants Hauptwerk angefangen, ohne sie aber zu vollenden. Braileanu bietet uns nun die längst erwünschte Arbeit dar, welche für die rumänische Philosophie eine unbestreitbare Bedeutung besitzt. Was wir besonders hervorheben müssen, ist die Gewissenhaftigkeit, mit der sich Braileanu darum bemüht hat, eine möglichst gute Übersetzung zu geben, obschon er mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Die Hauptschwierigkeit lag in der Übertragung der kantischen Terminologie, die in der an philosophischen Begriffen armen rumänischen Sprache nicht immer ein Äquivalent findet. Der Übersetzer hat jedoch die Aufgabe im allgemeinen befriedigend gelöst.

Braileanu übersetzt die beiden Auflagen der Kritik. Er benutzt die von Karl Kehrbach (2. Aufl. 1878, Reclams Universalbibliothek) und die von Albert Görland (in: Kants Werke, herausgeg. von Ernst Cassirer, Bd. III, Berlin 1922) herausgegebenen Texte. Außerdem hat er, wie in dem Vorwort hervorgehoben wird, auch die französische Übersetzung von A. Tremesaygues und B. Pacaud (Paris, Alcan, 1927) zum Vergleich herangezogen. Es wäre zu wünschen gewesen, daß Braileanu seine Arbeit mit einer Einleitung in Kants Philosophie ausgestattet hätte. Dies hätte dem rumänischen Leser ein tieferes Verständnis des Werkes ermöglicht. Außerdem wäre der Text klarer geworden, wenn die Fundamentalbegriffe erläutert worden wären. Vielleicht sind manche Worte nicht so ganz glücklich übersetzt, die in einer späteren Auflage verbessert werden können, wenn auch nicht verschwiegen werden soll, daß Braileanu durchaus eine wörtliche Übertragung hat geben wollen. Diese Einwände sollen aber nicht die Anerkennung herabmindern, welche wir Braileanus Leistung schulden. Er hat sich durch seine Übersetzung ein dauerndes Verdienst erworben.

Bukarest.

Prof. Nikolaus Petrescu.

Adickes, Erich, weil. o. ö. Prof. a. d. Univers. Tübingen, Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie. Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1929. 94 S.

Diese nachgelassene, nicht ganz vollendete Schrift des verdienstvollen Herausgebers von Kants handschriftlichem Nachlaß ist auf einer gründlichen, genauen Textvergleichen des gesamten Materials der theoretischen Philosophie Kants aufgebaut. Aber so gewiß A. dem alten Zankapfel der Affektion des Ich durch empirische Objekte und durch Dinge an sich eine neue Anschneidefläche abgewonnen hat, so hat er ihn nicht wegschneiden können. A. will zeigen, daß neben der Kausalbeziehung (empirische Affektion) zwischen empirischem Ich und der durch Erfahrung bestimmbaren Körperwelt noch eine weitere Realbeziehung (transzendente Affektion) zwischen einem Ich an sich und den Dingen an sich angenommen werden muß, um den Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie zu erlangen.

Das Ich an sich und das empirische Ich sind nicht zwei verschiedene Subjekte, sondern dasselbe Ich ist einmal zeitlos und unerkennbar, andererseits aber ist es das erkennbare Ich in der Zeit, und entsprechend nimmt A. das Verhältnis zwischen Er-

scheinung und Ding an sich an. Nun kann über den Sinn der empirischen Affektion, die den physiologischen und physikalischen Zusammenhang zwischen den Gegenständen der Wahrnehmung und den durch sie auf dem Wege der Vermittelung durch die Sinne verursachten Empfindungen bedeutet, heute wohl kaum ein Zweifel bestehen. Anders steht es mit der Deutung der transzendenten Affektion. Zwischen Erscheinung und Ding an sich schiebt A. die „Mittelstellung“ der Erscheinung an sich ein, worunter er mit Kant den durch die physikalische Kraftfunktion definierten Körper versteht. In der Auffassungsweise A.s sind „die mit sekundären Sinnesqualitäten behafteten Körper“ nach Kant „nur Empfindungskomplexe“ (nach einer anderen Stelle Wahrnehmungskomplexe), so daß also die Welt zum bloßen Schein herabsinken müßte, weil ja auch die Erscheinungen an sich keine vom Ich unabhängige Existenz garantieren, wenn man nicht zu Dingen an sich seine Zuflucht nehmen könnte. Folglich bleibt, um dem subjektiven Idealismus zu entgehen — und darauf ist ja ein Hauptbemühen Kants gerichtet — mit Notwendigkeit nichts anderes übrig, als die transzendente Affektion neben der empirischen anzunehmen.

Diese Interpretation Kants scheint mir nicht stringent zu sein. Der gesetzmäßige, vom subjektiven Bewußtseinsablauf unabhängige Zusammenhang der Empfindungen ist für Kant der Bürge für die objektive Existenz der Körper, und die Erscheinungen an sich sind nichts anderes als das an den Erscheinungen durchgeführte Ergebnis der naturwissenschaftlichen, mit dem Kraftbegriff arbeitenden Analyse, so daß zwischen Erscheinung und Erscheinung an sich nur der Unterschied besteht, daß dasselbe Ding vor und nach der wissenschaftlichen Analyse betrachtet wird. Der Begriff der logischen Methode der Erkenntnis beseitigt also hier eine ebenso unnötige wie bedenkliche Zerspaltung des Objektbegriffs. Eine weitere Stütze erfährt diese Interpretation durch die transzendente Deduktion im *Opus postumum*. Diese gerät in keinen Widerspruch mit ihrer klassischen Form in Kr. d. r. V., wenn man sie, dem Übergangsgedanken des O. p. entsprechend, als den Versuch einer Axiomatisierung der mechanischen Naturwissenschaft anspricht, wie ihn später zuerst Heinrich Hertz durchgeführt hat. Wenn sich Kant bei dieser zweiten Deduktion an seine klassische Kategorientafel anlehnt, so ist der innere Grund, also die Erlaubnis hierzu, darin zu suchen, daß für Kant die mechanische Naturwissenschaft der Repräsentant der Wirklichkeitswissenschaften schlechthin ist, so daß für ihn eine konkrete Determination des naturwissenschaftlichen Gegenstandes zur näheren Bestimmung des wirklichen Gegenstandes überhaupt wird, der in seiner allgemeinen Bedeutung durch die klassische Deduktion fixiert ist. Dann aber darf auch diese Deduktion noch transzendental heißen, weil ihrem Ergebnis die überempirische Gültigkeit gesichert bleibt. Dieser die Axiomatik des Naturgegenstandes festlegenden Deduktion entspricht aber nur dann eben der dynamisch bestimmte Körper, dessen Erscheinung der Wahrnehmungsgegenstand ist.

Die Begriffe der Erscheinung und der empirischen Affektion bedürfen also, um die Realität der Dinge zu retten, nicht der Einführung einer transzendenten Affektion. Damit wird A.s Beweisgang hinfällig.

Andererseits lassen die fraglichen Stellen bei Kant eine rein transzendente Auslegung zwanglos zu, die A. merkwürdigerweise überhaupt nicht berücksichtigt. Das Ding an sich ist nur der „Grund“ der Erscheinungen, nicht etwa ihre Ursache. Da es unerkennbar ist, kann nicht ein Realgrund, sondern nur ein (transzendental) logischer Grund gemeint sein, und die Existenz von Körpern, die vom Bewußtsein unabhängig existieren, aber dabei in ihrem Sosein der Erkenntnis zugänglich sind, garantiert bereits diejenige Realität, um derentwillen A. glaubt, das Ding an sich einführen zu müssen. Und dieser logische Grund ist nichts anderes als das Gegebensein des Erkenntnismaterials, das in den Kategorien zu gegenständlicher Bestimmung gelangt. Dann aber ist auch das Ich an sich in transzendenter Bedeutung überflüssig geworden. A. hat leider sein Vorhaben, die Schwierigkeiten, in die seine eigenen Deutungsversuche hineinführen, zu beleuchten, nicht mehr ausführen können. Aber man sieht leicht, daß sie unüberwindlich sind. Das Ding an sich baut sich bei seiner Fassung nach der Subjekt-Objekt-Korrelation auf, obwohl es unerkennbar sein soll. Zweitens läßt A. den einzelnen wirklichen Gegenständen irgendwie gesonderte Dinge an sich (von teleologischem Zusammenhang!) als transzendente Objekte entsprechen. Drittens hat das Ich an sich Abbildungsfähigkeit (S. 47), und viertens zwingt ihn das Problem der Affinität, das z. B. B. Bauch rein transzendental in „Wahrheit, Wert und Wirk-

lichkeit“ durchleuchtet hat, den Dingen an sich eine Art Entgegenkommen für unser Erkenntnisvermögen zu hypostasieren.

Auch diese Schrift, so sorgfältig sie im einzelnen im Hinblick auf den Kantischen Text gearbeitet ist, zeigt, daß, wer dem Ding an sich die geringsten Zugeständnisse macht, es zu einem Ding für uns umformen muß, wobei dann die bekannte unnötige und unklare Verdoppelung der Wirklichkeit die schließliche Konsequenz ist. Das Ding an sich erhält seinen Systemwert erst von der praktischen Philosophie Kants aus, die aber in dieser Schrift nirgend in die Betrachtung einbezogen worden ist.

Breslau.

Prof. Dr. Reinhard Kynast.

Otto, Rudolf, o. ö. Prof. a. d. Univers. Marburg, Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit Leitfaden und Erklärungen. Gotha, Leopold Klotz, 1930. 213 S.

Einen Kantkommentar schreiben, der nicht bloß aus Kant herausragt, sondern auch in ihn hineinsagt und hineinfragt, wird stets willkommen geheißen werden. Zu dieser erfreulichen Interpretationsliteratur gehört dies Buch des bekannten Verfassers des „Heiligen“ und der Übersetzung aus der indischen Religionsliteratur. Dem Text, der auch äußerlich auf die zweite Auflage der kantischen Originalschrift aufbaut, geht eine „Erläuterung“ der wichtigsten Grundbegriffe voraus, während unter dem Text die Leitfaden-Anmerkungen des Verfassers fortgehen. Den Beschluß bilden auf zwanzig Seiten seine „Erörterungen“, die den wertvollsten Teil seiner Schrift ausmachen. Der Nachweis, daß Kants Werk aus verschiedenen Denk- und Problemschichten zusammengesetzt ist, dürfte zu Recht bestehen, wenn sich auch über ihre zeitliche Datierung kaum etwas wird ausmachen lassen. Die Erläuterung bringt Analysen u. a. über die psychologischen Fundamente, von denen Kant ausgeht, und es ist in der Tat hohe Zeit, daß man den psychologischen Grundlagen der kantischen Begriffe mehr auf den Leib rückt. Gefühl und Interesse werden in Komponenten zerlegt, und sehr zutreffend wird auf das mechanistische Gefüge dieser Begriffsbildungen aufmerksam gemacht. Hier wäre ein Mehr sicher nicht zuviel. Hat doch z. B. Kants rationaler Begriff der Achtung vor dem Sittengesetz zum psychologischen Korrelat den heute so geläufigen Gedanken von der sittlichen Gesinnung, die auch jetzt noch tieferer psychologischer Auslegung harret.

Erheblich zu kurz gekommen scheinen mir aber die Erörterungen des Verf. über den Gesetzesbegriff. Wohl beachtet Otto den methodologischen Unterschied von Naturgesetz und ethischem Gesetz, zwischen denen Kant trotz seiner ersten Formulierung (S. 52) des Sittengesetzes einen präzisen Unterschied durch die mehrfach von ihm hervorgehobene bloße „Analogie“ macht, aber es kommt beim Verf. nicht deutlich genug heraus, daß das Sittengesetz überhaupt kein Gesetz ist, sondern ein Prinzip, so daß ihm unbedingte Gültigkeit und Notwendigkeit zukommt. Das „allgemeine Naturgesetz“ bei Kant bedeutet daher keineswegs das, was wir heute in methodologischen Analysen darunter verstehen, sondern es ist ebenfalls Prinzip der Natur und somit a priori; aber als Prinzip der Natur dem Sittenprinzip völlig entgegengesetzt. Implizit gibt der Verf. auch die prinzipienhafte Stellung des Sollens, des kategorischen Imperativs zu, wenn er Kant den Entdecker der wahren „Wertethik“ nennt. Denn im Sollen wird das Apriori aller Werte und damit auch der „gesamten Kulturmenscheit“ (S. 206) entdeckt. Mit diesen Ausblicken über Kant hinaus und doch ganz in seiner Richtung berührt sich Otto mit Ausführungen meines Kantbuches.

Vielleicht würden die Vorzüge der Schrift erhöht, wenn die Verbindungslinien mit den anderen Hauptschriften, also mit seinem System stärker ausgezogen wären; dem didaktischen Zweck einer Einführung erwüchse hierdurch kein Schaden.

Breslau.

Prof. Dr. Reinhard Kynast.

Ratke, Heinrich, Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, F. Meiner, 1929 (Philosophische Bibliothek Bd. 37b). V und 329 S.

Das vorliegende Lexikon will „ein allgemeiner Orientierungsplan“ für Anfänger im Kant-Studium sein. R. begnügt sich dementsprechend nicht mit der Anführung der in Frage kommenden Stellen, obwohl er auch hier gegenüber den Registern bei Karl Vorländer und Raymund Schmidt manches Neue bringt. Der Hauptwert dieser nütz-

lichen und ihrem Zweck durchaus entsprechenden Arbeit liegt in der sorgfältigen und übersichtlichen Gliederung der Artikel nach systematischen Gesichtspunkten. Benutzt sind außer der Kritik der reinen Vernunft die Prolegomena und an einzelnen Stellen die von Jäsche herausgegebene Logik.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Reinhard, Walter, Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant. Bern, Paul Haupt, akademische Buchhandlung, 1927.

Ausgehend von Kants Satz, Religion sei die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, sucht der Verfasser das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit bei Kant zu klären. Infolge der eingehenden Berücksichtigung des Opus postumum und der Vorlesung über die Ethik gewinnen für den Verfasser auch die Stellen in der Metaphysik der Sitten erhöhte Bedeutung, in denen die Wirklichkeit Gottes nicht durch Postulate, sondern durch die Analyse des sittlichen Bewußtseins erhärtet wird. Die Frage, ob für Kant Religion und Sittlichkeit zusammenfallen, wird von Reinhard insoweit bejaht, als sich für Kant die wahre Gottesverehrung im Halten der sittlich-religiösen Gebote erschöpft. Doch wird dieses Ja alsdann eingeschränkt, weil von Kant der Nachweis der Wirklichkeit Gottes — es sei durch Postulat oder durch Erweis Gottes im sittlichen Bewußtsein — geführt wird. Wenn auch die Erfüllung der Gebote die Religion im Bereich des Sittlichen läßt, so führt doch die Erkenntnis der Gebote als göttlich gegeben über den Bereich der Sittlichkeit hinaus. — Der Ertrag der Schrift ist nicht besonders groß, doch ist auch sie ein beachtliches Zeichen für die Wendung im Verständnis der Kantischen Religionsphilosophie, die in Kant nicht bloß den Rationalisten und Moralisten sehen läßt, sondern einen Religionsphilosophen von Rang, der für die Unmittelbarkeit und Selbständigkeit des Religiösen ein stärkeres Gefühl gehabt hat, als man landläufig anzunehmen geneigt ist.

Düsseldorf.

Oberstudiendirektor Lic. Dr. Kurt Kessler.

d) Von Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart

Schopenhauer-Jahrbuch. Siebzehntes Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1930. Carl Winters Universitätsbuchhandlung Heidelberg.

Mit dieser gehaltvollen Gabe legt die Schopenhauer-Gesellschaft wieder ein eindringliches Zeugnis ihres Wirkens ab. Die Mehrzahl der Abhandlungen ist der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion gewidmet. Begreiflicherweise untersteht die Abwägung dieser Beziehung fast immer denjenigen Gesichtspunkten, die durch Schopenhauers Philosophie und durch Schopenhauers Auffassung vom Wesen der Religion gegeben sind. Am ergiebigsten erscheint mir Hans Zints, des derzeitigen Vorsitzenden der Schopenhauer-Gesellschaft, Ausführungen über „Das Religiöse bei Schopenhauer“. In der „Künstlerischen Abteilung“ findet sich eine biographische Skizze von Emil Ludwig „Dr. Schopenhauer“, die sich auf des Philosophen Habilitation in Berlin und sein fehlgeschlagenes Bemühen bezieht, an der Universität und im wissenschaftlichen Leben Berlins eine Stelle zu gewinnen. Herbert Eulenberg schreibt über „Schopenhauer und Gutzkow“ und über den seltsamen Schopenhauer-Roman „Der große alte Kater“ von Rudolf Hans Bartsch, der im Kreise der Schopenhauerverehrer Aufsehen, Beunruhigung und Abwehr hervorgerufen hat. Interessante Bilderbeilagen zieren den Band; Schopenhauers dämonischer Kopf hat die Künstler oft gereizt, ihre Kraft an der Wiedergabe einer schon in ihrem Äußeren ganz ungewöhnlichen Persönlichkeit zu erproben.

Berlin.

Arthur Liebert.

Dekker, Gerbrand, Dr. phil., Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung. Mit einem Geleitwort von Paul Hensel. München und Berlin 1930, R. Oldenbourg. XVII und 220 S.

Den Geschichtsschreibern der Philosophie bereitet die Gewinnung eines Verständnisses für die Entwicklung Schellings und die Darstellung dieser Entwicklung beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten. Sie sehen und sahen sich darin in derselben Lage, in der sich schon Schellings Zeitgenossen, ja sogar seine Freunde befanden. Nicht bloß gab die proteusartige, in jähen Zuckungen vorstoßende Natur des Philosophen der

Erkenntnis seines Wesens und Wollens recht schwere Rätsel auf, hinzukam noch das Dunkel, das über der Entstehung seiner letzten Periode, der sog. positiven Philosophie, und über den Motiven, die zum Eintritt in diese Periode im besonderen führten, schwebte. Zur Lichtung dieses Dunkels sowie überhaupt zur Aufklärung über die mit großartiger innerer Folgerichtigkeit verlaufende sozusagen unterirdische Kontinuität im Werdegang unseres Denkers liefert das vorliegende, mit glänzender Sorgfalt gearbeitete Buch einen entscheidenden Beitrag. Allerdings bemerkt sein Verfasser, daß trotz der von ihm beigebrachten Ergänzung zu dem bisherigen Lebensbilde des Philosophen dieses Bild dennoch manche Lücken behalte (S. 7). Wir dürfen aber seiner Untersuchung das Zeugnis ausstellen, daß sie mit redlichstem Fleiß und anerkennenswertem Erfolge bemüht ist, Klarheit über eine vierzigjährige Entwicklungsperiode im Leben Schellings zu verbreiten, die man gewöhnlich nur als einen Versteinungsprozeß und als die Verfallszeit des leuchtenden Gestirns Schellings auffaßte. Es handelt sich um die Stufe zwischen dem sehr unfertigen Ansatz zum positiven System in „Die Weltalter“ (1814) und der plötzlich hervortretenden letzten Fassung dieses Systems (1854). Ein erfreulicher Fund half: die dem Verfasser geglückte Auffindung eines Münchener Kollegheftes. Es stammt aus der Zeit von Schellings Tätigkeit in München, und zwar, wie Dekker in scharfsinnigen, umsichtig und mit vollkommenster Gewissenhaftigkeit durchgeführten Datierungsfeststellungen nachweist, aus den Jahren 1830—31 und enthält die in diesen Jahren vorgetragene Fassung der Philosophie der Mythologie. In seinem geistreichen Vorwort schildert Hensel die Vereinsamung, in die Schelling nach seinem Weggang aus Berlin geraten war; sein jahrzehntelanges Schweigen hatte veranlaßt, daß er seine ehemalige Gefolgschaft verloren hatte, und daß er bei seinem Wiederauftreten in Berlin wie ein Hirt ohne Herde erschien. Die Entwicklung war über die Welt der Romantik hinweggeschritten, und als Schelling wieder in Berlin erschien, 1841, berufen, um „die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus“ auszurotten, da fehlten dem Fürsten die Mannen; er blieb ohne Wirksamkeit und zog sich, besonders nach dem unerfreulichen Zank und Prozeß mit Paulus, 1843 in die Stille zurück.

Dekkers mustergültig klarer Bericht über den Inhalt jenes Vorlesungsheftes läßt uns die tiefe Entwicklung Schellings, die in der Ausgestaltung der Philosophie der Mythologie sich objektiviert, ausgezeichnet verfolgen. Diese Philosophie ist das Kernstück von Schellings positiver Philosophie; sie erfährt durch unseren Verfasser eine lehr- und aufschlußreiche Beleuchtung. Aber außer dieser Charakteristik und dieser für die Philosophiegeschichte hervorragend wichtigen Leistung gibt uns Dekker auch eine kluge und einleuchtende Erörterung der zweifellos aktuellen Bedeutung, die Schellings Philosophie des Mythos wieder erworben hat. Mehr als ein Denker der Gegenwart sucht heute Anschluß an jene Philosophie und macht einen Geist aufs neue lebendig, der endgültig begraben und erledigt schien. Wir haben ein vertieftes Verständnis für das Wesen und das Recht des Mythos gewonnen, wie denn auch Dekker dankbar der Aufklärung gedenkt, die ihm sein Studium der Psychoanalyse in Zürich in bezug auf die Erkenntnis der innig verwurzelten Wichtigkeit des mythologischen Faktors im Seelenleben des europäischen Kulturmenschen verschafft hat. Dekker machte seinen Fund nicht nur zu rechter Zeit, sondern auch die geschichtliche und philosophische Auswertung dieses Fundes kam zur rechten Zeit. Diese Auswertung dient nicht bloß zu einer Rehabilitierung Schellings; sie dient auch, und darin spricht sich ihre grundsätzliche Bedeutung aus, dazu, um wichtige Züge und Vollzüge im Geistesleben der Gegenwart zu verstehen und das Recht der sich anbahnenden Hinwendung zum Mythos, die eines der ernstesten Anliegen und eine der wichtigsten Bewegungen unserer Zeit ist, zu klären und zu erhärten.

Berlin.

Arthur Liebert.

Fels, Heinrich, Bernard Bolzano. Sein Leben und sein Werk. Verlag Felix Meiner, Leipzig 1929. 109 S.

Dieses Buch enthält, wie sein Verf. selbst im Vorwort bemerkt, die erste deutsche Darstellung der gesamten Philosophie B.s. Um es von vornherein zu sagen: die Darstellung als solche ist durchaus gelungen; denn es wird uns ein anschauliches Bild des ganzen B.schen Denkens gegeben.

Den Anfang macht die Logik. Es muß bei B., wie F. darlegt, die theoretische von

der praktischen Wissenschaftslehre abgetrennt werden, und die erstere ist streng zu sondern von aller Psychologie. Die von dieser unabhängige reine Logik begründet B. durch seine Lehre vom Satz an sich, zu der er gelangt durch Abstraktion vom Ausgesagt- und Gedachtwerden, vom Aussagenden und Denkenden. Eine besondere Rolle spielt natürlich der wahre Satz, die Wahrheit an sich. Dieser als der objektiven wird die Erkenntnis als die subjektive Wahrheit entgegengesetzt. Ebenso tritt der objektiven die subjektive Vorstellung gegenüber. Jene, die Vorstellung an sich, ist der Bestandteil eines Satzes. Von der Vorstellung ist der Gegenstand zu unterscheiden und bei diesem wieder zwischen dem logischen und dem wirklichen Gegenstand.

Der hier zutage tretende Apriorismus B.s rührt daher, daß er von der Mathematik ausgeht. Ihr Verfahren soll maßgeblich sein für die Metaphysik und die Philosophie überhaupt. Die Mathematik verdankt B. viel. Raum und Zeit sind ihm Bestimmungen am Wirklichen, haben aber nicht selbst Wirklichkeit.

Wie einen mathematischen Lehrsatz sucht nun B. auch die Unsterblichkeit zu beweisen, ebenso die Existenz Gottes als des an sich Notwendigen. Im übrigen vertritt er insofern — Vaihingersch gesprochen — eine Religion des Als Ob, als es ihm zufolge in der Religion nicht darauf ankommt, wie eine Sache an sich beschaffen ist, sondern darauf, welche Vorstellung von der Sache für unsere Tugend und Glückseligkeit die bekömmlichste ist.

Religion und Moral verknüpft B. aufs engste miteinander. Seine Ethik ist eine normative. Als höchste Norm gilt ihm die Beförderung des Wohls des Ganzen. So ist denn auch der von ihm entworfene Idealstaat eine Demokratie im Sinne des christlichen Sozialismus.

Das sittlich-religiöse, metaphysische Interesse an der Seele überwiegt bei B. das eigentlich psychologische. Die Seele gilt ihm als einfache Substanz. Dennoch finden sich bei B. mancherlei psychologische Einzelbeobachtungen, vornehmlich der Verbindung zwischen Sehen und Netzhautbild sowie des Assoziationsvorgangs im allgemeinen und des Erinnerungsvorgangs im besonderen.

Nicht mit psychologischer Einstellung, sondern mit der des Begriffsanalytikers tritt B. an das Problem des Schönen heran. Schönheit liegt nach ihm da vor, wo dem Menschen die Fertigkeit seiner Erkenntniskräfte zu einer mindestens dunklen Anschauung gelangt. Besonders interessiert den Ästhetiker B. auch das Lächerliche.

Diese Darstellung bildet nun aber erst den zweiten, umfangreichen Abschnitt des Werks; ihm geht ein kürzerer erster Abschnitt voraus. In diesem werden zunächst in dankenswerter Weise die wichtigsten äußeren und inneren Ereignisse in B.s Leben geschildert; es folgt eine Betrachtung der Beziehung B.s zu anderen Philosophen. Hierbei wird das Verhältnis B.s zu Kant und seinen großen Nachfolgern, überhaupt zur Philosophie des 19. Jahrhunderts, als ein vorwiegend Negatives genommen, und F. billigt seinerseits die vorwiegende Negativität dieses Verhältnisses. Ausdrücklich wendet er sich gegen die, welche B. zum Kantianer oder auch nur Halbkantianer machen wollen, und der von B. an Kant geübten Kritik stimmt er zu.

Nun muß es auffallen, wie eng sich B.s Auffassung des Schönen mit der Kants berührt. Diese Verwandtschaft beider Denker gründet sich auf ihren Apriorismus. Er zeigt sich auch in ihrem Bestreben, eine oberste Norm des Sittlichen zu finden. Freilich bedeutet diese apriorische Norm bei Kant eine Form für die Inhaltlichkeit, während sie bei B. selbst eine inhaltliche ist. Hier wird in der Tat ein tiefgreifender Unterschied offenbar, der auch schon und gerade in der Logik hervortritt. Kants Kategorien stellen ein das Materielle begründendes Apriori dar; B. hingegen steuert mit seinen Sätzen, Wahrheiten und Vorstellungen an sich auf ein seinerseits materielles Apriori hin. Wer da unter dem Gesichtspunkt einer wahrhaft kritischen Philosophie im Rechte ist, kann heute keinem Zweifel mehr unterliegen. Von hier aus ergibt sich ohne weiteres die Stellung, welche zu der Polemik B.s gegen Kant im einzelnen und ihrer Gutheißung durch F. einzunehmen ist.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Flournoy, Th., Die Philosophie von William James. Übersetzt von Helene Baumgarten. Mit einem Vorwort von Arthur Baumgarten. Mit einem Bildnis von William James. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. 1930. XIX, 126 S.

Das aus einem für weitere Kreise bestimmten Vortrage entstandene Büchlein des wesensverwandten, durch seine religionspsychologischen Arbeiten bekannten Genfer Philosophen bietet eine vorzügliche systematische Einführung in das Werk des großen Amerikaners. Sein Pragmatismus und radikaler Empirismus, Pluralismus und Moralismus, sein Theismus und sein Wille zum Glauben erfahren eine eingehende Durchleuchtung und Wertung. Darüber hinaus ist es mit seinem persönlich-entwicklungsgeschichtlichen, bedeutsamen Material und seiner Gesamterfassung des Anatomien, Physiologen, Psychologen, Philosophen und Menschenfreundes als eine wertvolle Ergänzung zu den bisherigen Veröffentlichungen anzusehen. Leider kommt seine Psychologie nur mit ein paar Zeilen zu Wort, obwohl ganz auf ihr, auch nach F., seine Philosophie beruht. Eine gewisse Überschätzung, daß James „wahrscheinlich der größte Psychologe gewesen, den es je gegeben hat“ und „daß es kaum zu hoffen ist, daß man sobald seinesgleichen wiedersehen wird“, darf man dem liebenswürdigen, erlebnisbestimmten Nekrolog nicht so sehr verargen.

Königsberg i. Pr.

Dr. Friedrich Schroeder.

Groethuysen, Bernhard, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Band II: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum. Halle a. d. S., Max Niemeyer, 1930. VI und 315 S.

In derselben schlichten und in sich gekehrten Weise wie der erste Band geht dieser zweite, trotz seines noch „aktuelleren“ Gegenstandes mit keinem Vorgänger und kaum mit jenem eigenen Vorläufer Fühlung haltend, den gleichen Weg gesellschaftlicher Beobachtung, und wieder gewahrt man fast mit Überraschung die Überlegenheit dieses Vorgehens über die übliche „Ideengeschichte“ des bewußten Denkens. Wie zwischen den „reichen“ Herrenständen und den „armen“ Untertanen der mittelalterlichen Feudalgesellschaft (man erinnert sich, daß damals „die Armen“ weithin technische Bezeichnung des Bauernstandes war), der neue Großbürgerstand als ein Tertium und Novum aufkommt, dessen Eingliederung in die kirchliche Sittenordnung nur langsam und unvollkommen gelingt: das wird hier an der Hand von Groethuysens Massenmaterial der Predigten und Streitschriften (des Analogons der heutigen Tagespresse) zum geradezu dramatischen Erlebnis. Und gerade weil die Darstellung so treu phänomenologisch auch den feinsten Wendungen dieser Auseinandersetzung folgt, darum ist es kein Schade, daß aus diesem hochwertigen, schlackenfreien Rohstoff die Spezialisten vieler Fachwissenschaften erst ihre systematischen Folgerungen zu ziehen haben werden.

So sieht etwa der Soziologe in den Mahnungen namentlich der Jesuitenprediger zum „ordre qui fait le paradis“ (S. 56) zur „économie de nos actions“ (S. 65) bereits die Keime der neuen Bürgerlichkeit, ja vielleicht so besonderer Gedankenprägungen wie des Physiokratismus, der überhaupt mit seiner charakteristischen Negierung des „Mehrwertes“ gewerblicher Produktion („ewig unfruchtbar“ S. 137) streckenweise als das genaueste Abbild der hier geschilderten Kirchenlehren erscheint. Demgegenüber stehen dann die unmittelbaren Wurzeln des Bürgergeistes, wie Voltaire's Hinweis auf den „Geist des Eigentums“ (S. 84) oder das Gebot der „Alambic Moral“, nur zwei Drittel eines Einkommens zu verbrauchen (S. 100). Neben dem denkwürdigen, von Groethuysen zum ersten Male wieder hervorgehobenen Aufflackern des Wucherstreites kurz vor der Französischen Revolution, wo das Leihkapital bereits als das arbeitgebende, durch Steuern staatserhaltende Element der neuen Gesellschaft auftritt, die ebenso bemerkenswerte Antizipation der sozialistischen Konzentrationsgesetzes in den Klagen z. B. des Pfarrers von Gap über die Wirkungen des „Schätzensammeln“ auf die (selbständige) Arbeit (S. 104). Man denkt an Buckle, wie noch vor dem entscheidenden Angriff der Bourgeoisie auf den Staat zunächst Bourgeoisie und Kirche förmlich bis aufs Messer kämpfen: Jene durchdrungen von dem Vorzug ihrer Rationalität vor der bloßen Routine der traditionellen Menge (S. 146), beglückt über den Fortschritt von den auf gleichem Pferde reitenden Rittern und Ritterfrauen noch der Renaissance zu den Karossen der Neuzeit (S. 185); diese in ihren Eiferern bereit, dem vom Zinsbezug lebenden Handel das Existenzrecht zu bestreiten, wie jene Reiche dem Armen: „Je n'en vois pas la nécessité“ (S. 166), vor allem aber warnend vor der Revanche des werdenden Proletariats und der Konsumenten (S. 176) an den groß-

kapitalistischen Monopolen. Das Ende ist ein (vom Verfasser nur eben angedeuteter) Vorausblick auf eine derart mögliche Wiederkunft der Rolle: Das Bürgertum fängt an, die Religion für das „Volk“ wieder zu schätzen.

Heidelberg.

Prof. Dr. Carl Brinkmann.

Guérout, M., *La philosophie transcendente de Salomon Maimon*. Paris (Félix Alcan) 1929. 178 p.

Eine neue (und womöglich kommentierte) Ausgabe von Maimons erstem — konzentriertestem und schwerstem — Buche, dem „Versuch über die Transzendentalphilosophie“, ist — nachdem die Kant-Gesellschaft die „Neue Logik“ in ihren Neudrucken veröffentlicht hat — ein dringendes Bedürfnis. „Es gibt kaum einen bessern Zugang zum Verständnis der Wissenschaftslehre als das Studium der Maimonschen Transzendentalphilosophie“ (Kroner). Wie wichtig — sowohl unter systematischem, wie unter historischem Gesichtspunkt — dieses Erstlingswerk Maimons ist, zeigt das vorliegende Buch, das eine Darstellung von Maimons System in der „Transzendentalphilosophie“ gibt, die historischen Linien, die zu Spinoza, Leibniz und Wolf einerseits, zu Fichte und den spätern andererseits führen, nachzeichnend. Die Darstellung ist systematisch und hält sich in keiner Weise an Maimons stilistisch so verunglückten Aufbau.

Die besondere Bedeutung des Buches sehe ich darin, daß Guérout die Bedeutung der Reflexionsbegriffe Einerleiheit und Verschiedenheit für das System nachweist. Maimons ureigene Entdeckung, der Grundsatz der Bestimmbarkeit, hat bisher fast alle Darstellungen seiner Philosophie beherrscht, wie er auch im Bewußtsein Maimons als sein eigentlicher Beitrag zur Philosophie verstanden worden sein mag. G. zeigt mit Recht, daß die Bedeutung des Grundsatzes für die Transzendentalphilosophie übertrieben wurde. („Le principe de déterminabilité semble jouer un rôle quelque peu décevant“.) Sie ist weit weniger wichtig als die Bedeutung der Verschiedenheit als des eigentlichen Prinzips der Realität. Maimon hat wiederholt seine Lehre so dargestellt, als beruhe das Gebäude der Wahrheiten auf dem Prinzip des Widerspruchs einerseits, auf dem Satz der Bestimmbarkeit andererseits und als beantwortete dieser Satz die Frage nach den synthetischen Urteilen a priori. Allein der Satz der Bestimmbarkeit erklärt nur die einseitige Abhängigkeit des Prädikats P vom Subjekt S, nicht die Bestimmung des S durch P. Dazu kommt, daß der Satz nur den Zusammenhang innerhalb einer Reihe von Bestimmbaren und Bestimmungen erklärt, aber nicht den Zusammenhang der verschiedenen Bestimmbarkeitsreihen untereinander. Es ist, um ein Maimonsches Beispiel zu gebrauchen, mit Hilfe des Bestimmbarkeitssatzes prinzipiell nicht aufzuklären, warum ein Dreieck drei Winkel hat, weil die Bestimmbarkeitsreihe nach den Seiten der Figur verschieden ist von der nach den Winkeln. So erscheint der Bestimmbarkeitssatz außerstande, gerade die Synthesen (Seite — Winkel) zu erklären. Weit entfernt, das höchste Prinzip der synthetischen Urteile zu sein, setzt der Bestimmbarkeitssatz selbst ein Prinzip der Synthese voraus. Dies hat Guérout in sehr klarer Weise gesehen und ausgesprochen. „Wir sehen uns, um die Bestimmbarkeit anzusetzen, gezwungen, uns auf eine Existenz zu berufen, die in sich uneinsichtig und bloß assertorisch ist, und es scheint, daß damit auf eine Ableitung verzichtet wird und in kaum verhüllter Form auf eine äußerlich-anschauliche Bedingung zurückgegangen wird. Dieser Einwand könnte nur dadurch beseitigt werden, daß die Bestimmbarkeit auf ein höheres Prinzip zurückgeführt würde, das ebenso ursprünglich wäre wie das der Identität: der Begriff der Verschiedenheit, des „Andern“. Aus der Vereinigung der Verschiedenheit mit der Einerleiheit würden alle Dinge resultieren“ (p. 53).

Eine ausdrückliche Formulierung eines solchen höchsten synthetischen Prinzips fehlt bei Maimon, obzwar er es gebraucht. Im Gegensatz zur bloß einseitigen Abhängigkeit, wie sie sich nach dem Bestimmbarkeitssatz ergibt, würde ein solches Prinzip der Verschiedenheit des „Einen“ und des „Andern“ gegenseitige Bestimmung, also volle Synthese geben. Die Relation der Verschiedenheit ist erzeugend: es ist nicht so wie beim endlichen Verstande, wo a und b für sich gegeben sind und die Verschiedenheit erst durch Vergleichung als Reflexionsbegriff entspringt, sondern die Relation der Verschiedenheit setzt aus sich die Elemente a und b. Man hat Maimons

Behauptung, daß die synthetischen Urteile sich auf analytische zurückführen lassen müssen, so verstanden, daß die synthetischen Urteile auf Identitätsurteile zurückgeführt werden müssen. Guérout zeigt das Irrige dieser Ansicht und die entscheidende Bedeutung des „Reflexionsbegriffs“ der Verschiedenheit neben dem der Identität. Hierin scheint mir vor allem die Bedeutung des neuen Maimonbuches zu liegen.

(In den Zitaten unterliefen mehrfach Druckfehler: S. 38 Anm. muß heißen „Streifen p. 192“ (nicht 122); S. 92 Anm. 2 „Tr. phil. p. 169“ (nicht 179); S. 100 Anm. 4 „Tr. phil. p. 180“ (nicht 179).)

Jerusalem.

Dr. Hugo Bergmann.

Herrmann, Hildegard, Dr., Die Philosophie Immanuel Hermann Fichtes. Ein Beitrag zur Geschichte der nachhegelschen Spekulation. Berlin 1928, Verlag von Reuther & Reichard.

Die spekulativen Denker, die dem „Pantheismus“ Hegels — schon zu seinen Lebzeiten in Opposition zu ihm tretend — eine theistische Weltanschauung entgegensetzten, haben seit langem im Schatten der großen Nachfolger Kants keine ernstere Beachtung zu gewinnen vermocht; neben diesen erschienen sie nur als schwächliche Epigonen, und der Neukantianismus mußte sie zudem im Dogmatismus befangen ablehnen. Dieser Beurteilung gegenüber müssen der Forschung, die den Wandlungen des Geistes, insbesondere seiner philosophischen Gestaltungen, während des 19. Jahrhunderts nachspürt, jene philosophischen Theisten als die Träger der Spekulation in einer Epoche gelten, in welcher die Philosophie durch die von ihr losstrebenden unmittelbar bewegenden geschichtlichen Lebensmächte stark zurückgedrängt worden war. Von einer geschichtlichen Revision ist aber auch eine Aufklärung darüber zu erwarten, welchen Einfluß diese Männer — von Lotze ganz zu schweigen — auf den Neukantianismus ausgeübt haben; es ist ferner anzunehmen, daß ihre redlichen Bemühungen, die sie von Hegel fortführten, auf Probleme von dauerndem sachlichem Gehalt gerichtet waren. — Zu solchen Forschungen gibt die Schrift Hildegard Herrmanns über den dem Vater so unähnlichen Sohn J. G. Fichtes einen wertvollen Beitrag. Die Verf. löst mit eindringendem Verständnis und mit großer Sachkenntnis, die auch die Philosophie Hegels umfaßt, die schwierige Aufgabe, die über mehr als 50 Jahre sich erstreckende Entwicklung I. H. Fichtes als ein Paradigma der Spekulation in dem Zeitraum zwischen der Herrschaft Hegels und der des Neukantianismus zu erhellen. Sie verfolgt zu diesem Zweck Fichtes Erkenntnislehre, seine Ontologie, seinen spekulativen Theismus und seinen „theosophischen“ Empirismus. In allen diesen Umgestaltungen — so zeigt sie — beharrt F.s Streben nach Rettung der metaphysischen Individualität durch eine über die Spekulation hinausgehende „Anschauung“, und auch die spekulativen Grundgedanken seiner Erkenntnislehre und Ontologie werden wesentlich bewahrt. Methode und Inhalt seiner Philosophie aber unterliegen Metamorphosen, die unter den wechselnden Einflüssen des Zeitgeistes und anderer Denker aus einer dem Hegelschen System noch sehr nahen Anfangsphysiognomie das ganz andere Gesicht seiner Anthropologie hervorgehen lassen. Diese Anthropologie räumt den physiologischen Lehren und der Psychophysik, im Anschluß an beherrschende Interessen der Zeitgenossen seiner Altersjahre, eine wichtige Rolle ein. — Fichte übt, wie seine Gesinnungsgenossen, zunächst Kritik an Hegels System, von dem er gleichwohl nur Abwandlungen zu geben instande ist; er verfehlt hierbei, wie Verf. nachweist, seinen Sinn, indem er durch traditionsgebundene theistische Bedürfnisse, aber auch durch die damit verschmolzene berechtigte Wertung der Individualität zu dieser Kritik getrieben wird. Hierbei wirken verschiedene Philosophen auf ihn ein, so der junge Schelling, später die Philosophie des älteren, weniger die seines Vaters, ganz besonders, durch alle Epochen hindurch, Leibniz, endlich Kant, dessen Größe und Wert von Fichte schon früh und immer mehr gewürdigt, zuletzt unbedingt verkündet, wenn auch anthropologisch mißverstanden wird. Fichte ist so ein Wegbereiter des Neukantianismus, dessen Stellung zu den ersten Wiedererweckern Kants noch festzustellen wäre. Was das Systematische anbetrifft, so gelingt es Fichte, wie Verfasserin darlegt, nicht durch Aufnahme von fremden Lehren, nicht durch Einfügung von neuen Schichtungen des göttlichen Weltbildes und des Menschenwesens, auch nicht durch Änderung der Methode, eine Vereinbarung des persönlichen Gottes mit dem Universum und mit selbständigen Monaden zustande zu bringen. — Es wäre

zu wünschen, daß die Verfasserin auf Grund ihrer vorzüglichen Kenntnis des Gegenstandes ergänzende Untersuchungen darüber anstellte, ob und inwieweit Fichtes Gedanken fruchtbar geworden und fruchtbar zu machen sind.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Masur, Gerhard, Dr. phil., Privatdozent der Geschichte an der Universität Berlin. Friedrich Julius Stahl, Geschichte seines Lebens. Aufstieg und Entfaltung: 1802—1840. Verlag von E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1930. VIII und 336 S.

Bedeutet schon diese Biographie an sich die Einlösung einer wissenschaftlichen Pflicht, so verdient die Art der Erfüllung besonders nachdrückliche Anerkennung. Der Meister der Geschichtsschreibung, Friedrich Meinecke, dem das vorliegende Werk gewidmet ist, wird mit der Leistung seines Schülers mehr als zufrieden sein. Mit vorbildlicher Umsicht und Gewissenhaftigkeit werden die Quellen in weitestem Umfange herangezogen und kritisch ausgewertet; die Schilderung ist vom Geiste einführender Liebe und nachschaffenden Verstehens getragen; sie erhebt sich in gepflegtem Stil zu einprägsamer Anschaulichkeit; sie gibt ihrem Helden alles, was ihm gebührt, ohne in billige Lobesübertreibungen zu geraten; es gelingt ihr, Stahls Wesen und Entwicklung sowohl aus ihren empirisch-zeitgeschichtlichen Bedingtheiten als auch aus ihren letzten metaphysischen und mystisch-religiösen Tiefen heraus zu begreifen. So ersteht die Gestalt jenes bedeutenden Mannes, der nicht bloß äußerlich der Schöpfer und Führer der altpreußisch-konservativen Partei war, sondern auch ihr geistiger Vater und der Hauptzeuger eigentlich sämtlicher Ideen ist, auf deren weltanschauliche Eigenart alles zurückgeht, was jene Partei als Grundlage ihrer Theorie und ihrer Praxis besitzt. Es ist äußerst lehrreich zu sehen, wie sehr bis in die Einzelheiten ihrer Programme und ihrer politisch-technischen Bestrebungen und Unternehmungen hinein die konservative Partei von Stahl abhängig geblieben ist. Will man Stahls Wesen in eine Formel zusammenfassen, so wird man sagen dürfen, daß er ein religiös unterbauter Individualist oder Personalist ist, und daß von hier aus seine theokratische Rechtsphilosophie ihre Begründung empfängt. Irgendwie wurzeln alle seine Gedanken im Religiösen, schöpfen aus dem religiösen Glauben ihre Kraft und biegen alle mehr oder minder schnell und deutlich in das Geheimnis des Religiösen zurück. Die ungebrochene Einheit seines religiösen Lebens verhindert es auch, daß zwischen seiner ursprünglichen Zugehörigkeit zu dem jüdischen Glauben seiner Väter und seinem Übertritt zum Protestantismus ein jäher Bruch entstände. In feinsinnigsten Ausführungen weiß Masur die Gründe für diesen Übertritt zu erhellen, so daß die Taufe als ein sich folgerichtig einstellender Akt einer unaufhaltsam verlaufenden Entwicklung erscheint. Für den philosophischen Betrachter dieses Lebens ist es ungemein interessant zu verfolgen, wie Stahl sich mit der Philosophie seiner Zeit auseinandersetzt, vor allem natürlich mit der geistigen Weltmacht jener Jahrzehnte, mit der Philosophie Hegels und nächst ihr mit Schelling. Zu beiden Denkern bestehen starke positive und negative Beziehungen; schließlich aber ist es doch Schelling, der tiefer und nachhaltiger auf Stahl einwirkt als Hegel. Weshalb das so ist, legt Masur in überzeugenden Untersuchungen dar. Neben der rein philosophisch-konstruktiven Betrachtung der Wirklichkeit hatte sich während Stahls Jugend aber auch die sog. historische Weltansicht einen bedeutenden Raum im Reiche der Wissenschaft erobert. Selbstverständlich übte auch sie auf einen so aufgeschlossenen Geist wie Stahl einen bedeutenden Einfluß, zumal jene Weltansicht ihre großen wissenschaftlichen Erfolge auf dem Felde der Erkenntnis des Wesens des Rechtes und seiner Entwicklung errang und es gerade auch dieses Gebiet des Rechtes war, dessen Erforschung Stahl sich seit seiner Habilitation in München (1827) leidenschaftlich zuwandte. Aus mancherlei Quellen, unter denen Stahls innerliche christliche Glaubensgewißheit und Frömmigkeit doch stets die beherrschende Rolle innehatte, speist sich so das zu klassischer Bedeutung gelangte und klassische Bedeutung in sich tragende Hauptwerk Stahls, seine „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“, dessen eingehende Behandlung natürlich das Hauptstück der Arbeit Masurs bildet. Sie begleitet die Entwicklung und Tätigkeit Stahls nur bis zum Jahre 1840, also bis zu jener Zeit, in der der Rechts- und Staatsphilosoph auf Bunsens Empfehlung von Friedrich Wilhelm IV. nach Berlin berufen wurde. Wenn der noch in Aussicht stehende zweite Teil der Biographie das hält, was schon der erste gibt, dann hat Masur uns eine prachtvoll gerundete Gesamtdarstellung

einer der seelisch reichsten, menschlich edelsten, wissenschaftlich höchststehenden Persönlichkeiten der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts geschenkt, die man kennen muß, nicht bloß um die Vergangenheit, sondern nicht minder um die Gegenwart zu verstehen. Und das Ganze wird dann ebenso dem Dargestellten wie seinem Biographen zum Lobe gereichen. In Masur verbindet sich mit der Gabe des Historikers die Fähigkeit des Philosophen. Deshalb vermochte er seiner Aufgabe in so glänzender Weise zu entsprechen. Und die Wissenschaft hat Historiker, die philosophisch und Philosophen, die geschichtlich zu denken imstande sind, mehr als nötig.

Berlin.

Arthur Liebert.

Rothacker, Erich, o. ö. Professor an der Universität Bonn, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 2. photomechanisch gedruckte, durch ein ausführliches Vorwort ergänzte Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1930. XXIII und 288 S.

Die 1. Auflage der vorliegenden Schrift hat sich ihren Platz erobert und wird mit Recht zu den grundlegenden Büchern der „Geisteswissenschaft“, der sie dienen will, gezählt. In dem inzwischen verflossenen Jahrzehnt hat sich die Forschung in zahlreichen und gehaltvollen Monographien um die „Historische Schule“ bemüht. Die historische Solidität seiner Untersuchung erlaubt es dem Verfasser, seine Schrift trotzdem unverändert abdrucken zu lassen. Das neu hinzugekommene Vorwort begnügt sich im Wesentlichen damit, die inzwischen erschienenen einschlägigen Werke aufzuzählen.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Springmeyer, Heinrich, Dr. phil., Herders Lehre vom Naturschönen im Hinblick auf seinen Kampf gegen die Ästhetik Kants. Jena: Diederichs 1930 (Deutsche Arbeiten der Universität Köln, hrsggeg. von E. Bertram und F. von der Leyen). 79 S.

In der Streitsache Herder — Kant sind zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen möglich. Entweder entbehrt der Angriff Herders einer sachlichen Berechtigung und läßt nur der psychologischen und biographischen Erklärung Raum. Oder es ist ihm eine philosophische Begründung zuzutrauen, die es aus den widerspruchsvollen und terminologisch unbestimmten Formulierungen Herders herauszuschälen gilt. Verfasser entscheidet sich, ähnlich wie vor kurzem Theodor Litt, für die zweite Möglichkeit, ohne aber, wie Günther Jacoby, einer unhistorischen Herder-Apologie zu verfallen. Herder als Ästhetiker ist ihm nicht der verspätete Wolff-Schüler (36), sondern Vertreter eines von Kant durchaus abweichenden Philosophierens, dessen Begriffe nach ihrer „Energie“, nicht nach ihrer terminologischen Eindeutigkeit zu beurteilen sind (37ff). Dies wird an einem Einzelproblem entwickelt. Dabei zeigt sich, daß Herders Lehre durch Kants Kritik an der rationalistischen Vollkommenheitsästhetik nicht in ihrem Kern getroffen wird. Herders Vollkommenheitsästhetik versteht die Vollkommenheit des Schönen als „Darstellung“, die im „sinnlichen Begriff“ erfaßt wird. Herder bleibt aber bei der ästhetisch bedeutsamen „Darstellung“ nicht stehen, sondern läßt im Schönen eine wirkliche „Bestandheit“ der Dinge, ein inneres „Wohlsein“ der lebendigen Wesen erscheinen. Daraus ergeben sich Mißstimmigkeiten, die Herder vergeblich zu lösen versucht. Ein Tier z. B. mag durchaus wohl organisiert und von harmonischer innerer „Bestandheit“ sein, und es kann trotzdem der unmittelbaren Anschauung ästhetisch mißfallen. Dennoch folgt Herder in dieser gefährlichen Bindung des ästhetischen Urteils an die erfaßte Wirklichkeit nicht den Spuren einer veralteten Metaphysik sondern einem echten, im ästhetischen Phänomen gegebenen „Anspruch“. Es ist offenbar das wirkliche Ding, das die Prädisierung „schön“ für sich beansprucht. Verfasser glaubt, diesem Anspruch theoretisch dadurch gerecht werden zu können, daß er ihn voll anerkennt, aber zugleich die ästhetische Autonomie durch Unterscheidung des „ästhetischen Gegenstandes“ von dem „realen Gegenstand“ wahr (70ff). „Gegenstand des ästhetischen Erlebens ist das Reale seiner bloßen Form nach, seinem Außen nach, sofern darin der ästhetische Gegenstand erscheint“ (74). — Die Arbeit verbindet philosophisches Denken mit aufnahmebereiter

Versenkung in den historischen Gegenstand und leitet die von den Kölner Literaturhistorikern herausgegebene Reihe vielversprechend ein.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Wiese, Benno von, Dr. Privatdozent an der Universität Bonn. Friedrich Schlegel.

Ein Beitrag zur Geschichte der romantischen Konversionen. Berlin 1927. 122 S. (Heft 6 der Philosophischen Forschungen, hrsg. von Karl Jaspers, Heidelberg).

Ein bedeutsamer Versuch, von Schlegels persönlichem Schicksal und von seinen ideengeschichtlichen und soziologischen Voraussetzungen her zum Verständnis seiner Konversion und damit seiner Wesensgestalt überhaupt vorzudringen. Schon im ersten, biographischen Teil weisen feinsinnige Analysen von Schlegels Terminologie auf den geistesgeschichtlichen zweiten Teil voraus, in dem das Hauptverdienst des Buches liegt. Die beherrschende romantische Kategorie der „Möglichkeit“ erscheint als ideologischer Ausdruck der romantischen Lebenssituation einer freischwebenden, isolierten literarischen Existenz. Das vereinzelte Individuum aber erliegt immer mehr der Unendlichkeit, mit der es selbstherrlich geglaubt hat, sein Spiel treiben zu können, und sucht sich endlich durch den Anschluß an eine der kollektiven Mächte der Zeit zu retten. Die Wandlungen, denen dabei Schlegels frühromantische Geschichts-, Religions- und Kunstphilosophie sowie der Begriff der Philosophie überhaupt unterliegen, werden mit feinem Verständnis herausgearbeitet und in überzeugenden Formulierungen festgehalten. Besonders wertvoll ist der Nachweis, wie sich auch nach der Konversion bei Schlegel romantische Gedanken und Stimmungselemente in charakteristischer Umprägung behaupten und ihrerseits das katholische Glaubenssystem eigentümlich färben, womit die Einheit in der Entwicklung von Romantik zu Restauration klar hervortritt.

Breslau.

Dr. Helmut Folwertschny.

III. RECHTS-, STAATS- UND GESELLSCHAFTS- PHILOSOPHIE

Festgabe für Rudolf Stammmler zum 70. Geburtstage am 19. Februar 1926. Herausgegeben von Edgar Tatarin-Tarnheyden. Berlin und Leipzig, W. de Gruyter & Co., 1926. 548 S.

Die Ausführlichkeit, mit der im folgenden die einzelnen Aufsätze des stattlichen Bandes erwähnt werden, bestimmt sich nicht nach dem Wert, der ihnen an sich eignet, sondern nach ihrem Verhältnis zur Philosophie. Bei Arbeiten, die eine unmittelbare Beziehung zur Philosophie haben, ist die Analyse eine etwas eingehendere; über Arbeiten, deren Beziehung zur Philosophie nur eine mehr mittelbare ist, wird kürzer referiert; von Arbeiten, bei denen keinerlei Beziehung zur Philosophie vorliegt, werden bloß die Titel genannt.

Den Reigen der Abhandlungen eröffnet die von Alfred Manigk über „Die Idee des Naturrechts“. Manigk zeigt zunächst, daß und wodurch der vom Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts erhobene absolute Geltungsanspruch widerlegt worden ist. Dennoch lebt die Idee des Naturrechts nach wie vor, wie Manigk weiter ausführt. Sie bringt die dem Wesen des Rechts immanente Unselbständigkeit zum Ausdruck, das Streben vom Positiven zum Unpositiven, die Beherrschung der Legalität durch die Moralität. Gleichfalls von Kantischem und Stammmlerschem Geist, jedoch auch von der modernen Phänomenologie befruchtet zeigt sich C. A. Emge in seiner Arbeit „Über die Idee (das regulative Prinzip). Versuch zur Grundlegung einer rationalen religiösen Dogmatik“. Wie Emge darlegt, ist die Idee die höchste reine Richtschnur und als solche die Bedingung aller mit ihr nicht identischen apriorischen wie empirischen Sätze, in denen der Gedanke der reinen Richtschnur vorausgesetzt wird. Die Idee kann nicht, wie das alte Naturrecht es versuchte, ohne jede Vermittlung auf einen konkreten Tatbestand angewendet, sondern nur allmählich konkretisiert werden mit Hilfe der Begriffe, welche die individuelle, wirkliche Situation konstituieren. Im übrigen erfordern die höchste reine Richtschnur und die verbindliche Richtschnur der punktuellen Einzigkeit des Wirklichen logisch allerdings einander. Das Erfahrungswirkliche bildet den korrelativen Bezug der Idee. Will man den Inhalt dieser bestimmen, so muß man vom logischen Satz (Urteilsatz) als dem Urphäno-

men der Logik ausgehen. Die Schau seines Wesens zeigt die Zweiheit von Richtschnur und Wirklichkeit; denn sowohl erhebt er den Anspruch an die eigene Tatsächlichkeit, richtig im logischen Sinne zu sein, als auch bedeutet er diese Tatsächlichkeit selbst, nämlich die Möglichkeit, jenem Anspruch gemäß zu sein oder nicht. Der Anspruch erweist sich somit als die normative Grundkategorie. Die praktische Philosophie muß folglich eine Philosophie des Anspruchs werden; alle normativen Begriffe sind in Anspruchsbegriffe zu transformieren. Gott erscheint von hier aus als die Idee des Anspruchssubjekts, welche durch die faktische Unerfülltheit und Unerfüllbarkeit der Ansprüche gerechtfertigt wird. Noch mehr aus der Kantischen und vor allem Stammlerschen Gedankenwelt herausgewachsen ist Fritz van Calkers Essay „Das Problem der richtigen Politik“. Calker zeigt, wie man durch richtiges Recht zu richtiger Politik gelangt, ja, wie die Idee des richtigen Rechts unmittelbar zur Idee der richtigen Politik führt. Stammlers formales Richtigkeitskriterium auf dem Gebiet des Rechts, seine Kategorie der Gemeinschaft frei wollender Menschen, gilt Calker zufolge auch in der Politik. Diese ist danach formal dann richtig, wenn sie grundsätzlich am Gemeinschaftsgedanken orientiert ist. Die Richtigkeit als formales Prinzip bezieht sich auf die Methode, auf den Weg der Politik. Dieser Weg soll der der Vervollkommenheit sein. Allein die rein formale Betrachtungsweise der Politik muß durch eine inhaltliche Wertbestimmung ergänzt werden. Zu einer solchen kann und muß die Wissenschaft die Grundlagen an die Hand geben; aber das letzte ist hier die weltanschauliche Stellungnahme, welche Glaubenssache ist. — Auf eine andere Weise sucht Edgar Tatarin-Tarnheyden die beherrschenden Gesichtspunkte von Stammlers Rechtsdoktrin für die politische Theorie fruchtbar zu machen in seiner Abhandlung „Staat und Recht in ihrem begrifflichen Verhältnis. Eine Studie über die Konsequenzen der Stammlerschen Rechtslehre“. Unter dem Einfluß Stammlers, an dessen Philosophie Tatarin übrigens die soziologische Tendenz stark hervorhebt, definiert er das Recht als eine in Normen verkörperte unverletzbar selbstherrliche Willensverbindung. Nach dem von Stammler im Hinblick auf das Recht gegebenen Vorbild will nun Tatarin auch den Staat als einen Teil des sozialen menschlichen Bewußtseinsinhalts verstehen. Ihm zufolge ist der Staat vom Recht ebensowenig abzuleiten wie das Recht vom Staat. Nach Tatarin muß der Staatsbegriff mit derselben Unabhängigkeit vom Rechtsbegriff gewonnen werden, mit der nach Stammler der Rechtsbegriff vom Staatsbegriff gewonnen wird. Das Resultat einer in solcher Weise unabhängigen Konstruktion ist bei Tatarin die Definition des Staats als der in höchster einheitlicher Herrschermacht verkörperten selbstherrlichen Willensverbindung der Menschen eines bestimmten geographischen Gebiets. Vergleicht man diese Definition mit der des Rechts, so ergibt sich die Übereinstimmung von Recht und Staat als sozialer Erscheinungen, nämlich als selbstherrlicher Willensverbindungen, und es zeigt sich weiter, daß das dem Recht eigentümliche Merkmal der Unverletzbarkeit dem Staate fehlt, daß in diesem dafür aber der Wille zur äußeren Macht wird.

Trotz mannigfacher Abweichungen von Stammler im einzelnen tritt sein und mithin Kants Geist auch hervor, wenn Albert Hesse nach „Gegenstand und Aufgabe der Nationalökonomie“ fragt und diese Frage ganz im Sinne des Geltungsproblems stellt. Als Gegenstand der Nationalökonomie spricht er die konkrete historische Volkswirtschaft an, die durch eine bestimmte äußere Regelung geordnet, von einer bestimmten Gesinnung der Menschen beherrscht und vermittels einer bestimmten Technik ausgestaltet ist. Die volkswirtschaftlichen Tatbestände sind mithin Komplexe, und die Elemente dieser Komplexe sind die einzelwirtschaftlichen Erscheinungen. Die letzteren interessieren nicht als singuläre, vielmehr nur als Massenerscheinungen; es kommen also nicht die individuellen, sondern die generellen Merkmale in Betracht. Freilich sind die generellen Aussagen über einzelwirtschaftliches Geschehen nicht Selbstzweck; sie sind bloß ein Mittel, um in die Komplexe der volkswirtschaftlichen Gesamtphänomene einzudringen. Im übrigen stößt die Generalisierung auf Schwierigkeiten, die in der Eigenart des empirischen Stoffs begründet sind. Dieser zeigt keine Ausnahmslosigkeit der Beziehungen, und darum ist es unmöglich, Gesetze des wirtschaftlichen Geschehens aufzustellen; wohl aber ist Regelmäßigkeit zu gewahren, und es kommt darauf an, den Grad der Regelmäßigkeit mit Hilfe der Statistik festzulegen, die sich ihrerseits der Wahrscheinlichkeitsrechnung bedient. Auf diese Weise

werden Abhängigkeitsverhältnisse gewonnen, die sich dem strengen Kausalverhältnis immerhin nähern. Neben die kausale hat die teleologische Betrachtung zu treten, welche zu technischen, logischen und moralischen Werturteilen führt. Beide Betrachtungen sind streng voneinander zu trennen.

Im Unterschied zu den bisher behandelten rein theoretischen Arbeiten stellt sich ein praktisches Ziel Ernst Heymanns Vortrag „Recht und Wirtschaft in ihrer Bedeutung für die Ausbildung der Juristen, Nationalökonomien und Techniker“. Freilich wird die Praxis hier theoretisch verankert, und zwar in Stammlers Theorie über das Verhältnis von Wirtschaft und Recht. Aus der Stammlerschen These vom Recht als der Form der Wirtschaft folgert Heymann, daß ein Jurist ohne gründliche nationalökonomische Ausbildung ebenso ein Unding ist wie ein Nationalökonom ohne gründliche juristische Ausbildung. Über den Techniker wird gesagt, daß sein Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben auf der Hand liegt und daß er als Verwaltungsbeamter juristisch genau so erzogen sein muß wie ein Nationalökonom. Ebenfalls eine Anwendung der Theorie auf die Praxis bringt Alexander Graf zu Dohna in seinem Artikel „Der neueste Strafgesetzentwurf im Licht des ‚richtigen Rechts‘“. Hier wird gezeigt, wie sich in dem amtlichen Entwurf eines allgemeinen deutschen Strafgesetzbuchs vom Jahre 1925 verschiedentlich Redewendungen finden, die ganz offenkundige Hinweisungen auf Normen des ungeformten Rechts enthalten. Die Paragraphen mit solchen Hinweisungen untersucht Dohna; er legt dar, daß diese Hinweisungen im Sinne der Stammlerschen Theorie des richtigen Rechts sowie des Stammlerschen sozialen Ideals interpretiert werden müssen. — Auch Hans Reichel betrachtet die Rechtspraxis im Geist von Stammlers Rechtstheorie in seinen Bemerkungen „Zu den Einleitungsartikeln des Schweizerischen Zivilgesetzbuches“. Er unterzieht die gesamte Einleitung des Schweizer Zivilgesetzbuchs einer kritischen Würdigung und läßt dabei Licht fallen auf die Beziehungen zwischen diesem Buch und der Stammlerschen Rechtsphilosophie. — Einen weiteren Fall der Anwendung der Theorie, und zwar auch wieder der Theorie im Sinne Stammlers, auf eine Frage der Praxis findet man in der Abhandlung von Franz Haymann über das Thema „Die Mehrheitsentscheidung. Ihr Sinn und ihre Schranke“. Haymann tritt für Mehrheitsentscheidungen ein, weil sie grundsätzlich eine größere Gewähr für die Richtigkeit der Ergebnisse bieten. Die Voraussetzung dabei ist die, daß alle Abstimmenden auch wirklich bestrebt sind, in objektiver Weise der Idee des Richtigen zu dienen. Als kritischer Denker weiß Haymann natürlich, daß es sich hier zwar um ein Sollen und kein Sein handelt, daß aber das Sein das Sollen möglichst in sich aufzunehmen hat. In diesem Sinne führt er seinen Gedanken durch für die Gebiete der Rechtsprechung, Gesetzgebung und Verwaltung.

Außer den erwähnten Arbeiten finden sich in dem Bande eine Abhandlung von Karl Diehl über „Die Wert- und Preislehre in nationalökonomischer und juristischer Betrachtungsweise“, ein Essay von Hans Fehr über „Gottesurteil und Folter“ sowie Darlegungen von Theodor Kripp „Zur Reform des Rechts der unehelichen Kinder“. — So ist denn zum 70. Wiegenfeste Rudolf Stammlers eine Festgabe zustande gekommen, die sowohl quantitativ, wie auch vor allem qualitativ des großen Geburtstagskindes durchaus würdig ist.

Berlin-Wilmersdorf.

Dr. Kurt Sternberg.

Soziologische Lesestücke, hrsg. von Prof. Dr. Gottfried Salomon. Verlag G. Braun in Karlsruhe. 3 Bd. 1926. — 213, 217, 198 S.

Es hat lange genug gedauert, bis die Soziologie in Deutschland zur Anerkennung gekommen ist; auch jetzt hat sie im akademischen Lehrbetrieb noch nicht die geziemende Stellung wie in anderen Ländern erlangt. Allerdings lag die Sache bei uns insofern anders als in westlichen Ländern, als ein nicht geringer Teil der Probleme unter anderem Titel und in anderer Weise durch die Philosophie seit langem behandelt worden war. Die Abstammung von der deutschen idealistischen Philosophie verleugnet die Soziologie bei uns in keiner Weise. Dabei besteht gerade über die Grundfragen keine Übereinstimmung, und vor allem für die Einführung in die Probleme war bisher nicht viel getan, weil jeder Verfasser sein eigenes Steckpferd ritt. Da sind die soziologischen Lesestücke, von denen bisher drei Bändchen vorliegen, sehr zu begrüßen. Sie behandeln I. Begriff der Gesellschaft in der allgemeinen Soziologie,

II. in der deutschen Sozialphilosophie, III. Individuum und Gesellschaft. Die Sache ist immer so gehandhabt, daß eine Reihe von Autoren mit markanten Stellen zu Worte kommen. Der Herausgeber hat die Bändchen mit kurzen Einführungen versehen, in denen die Literatur und die Art der Behandlung der ausgewählten Schriftsteller vorgeführt werden. Sie sind durchaus zweckmäßig abgefaßt und zeigen die Vertrautheit des Verfassers mit den Problemen und den verschiedenen Richtungen der Soziologie. Im ersten Bändchen werden auf diese Weise Comte, Spencer, Lilienthal, Schäffle, Barth, Worms, Ward, Giddings, Tarde, Dilthey, Vierkandt vorgeführt, also die bekanntesten internationalen Namen und die Bahnbrecher der verschiedenen Richtungen. Man vermißt vielleicht gerade hier Simmel und Tönnies. Sie finden sich im zweiten Bändchen, dessen Titel nicht ganz zutreffend erscheint, da Treitschke, Riehl, Mohl, Fischer, L. v. Stein, Gierke kaum unter die Sozialphilosophen zu rechnen sind. Hier kommen außer Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher u. a. noch Lindner, Wundt, Wiese, Spann, Marx, Stammler zu Worte. Das dritte Bändchen bringt z. T. die früheren Autoren mit entsprechenden Stellen zu Gehör, außerdem Ratzenhofer, Steinthal, Lamprecht, Litt, Kistiakowski, Dorsch. Diese Übersicht zeigt den reichen Inhalt der Zusammenstellung und den Spürsinn des Herausgebers, der auch entlegene Autoren heranzieht und von den bekannteren sehr charakteristische Stellen herausgefunden hat. Neben der Sammlung Sombarts in den Quellenbüchern der Philosophie verdienen diese Lesestücke beste Empfehlung; sie werden das Verständnis der Soziologie fördern gerade, indem sie die Vielseitigkeit der Angriffspunkte und der Problematik zum Ausdruck bringen.

Berlin.

Professor Dr. Fr. Eulenburg.

Alsberg, Max, Dr., Rechtsanwalt und Notar in Berlin. Die Philosophie der Verteidigung. J. Bensheimer, Mannheim, Berlin, Leipzig. 1930. 33 S.

Der bekannte Strafverteidiger hat den Inhalt eines auf dem Deutschen Anwaltstag 1929 in Hamburg gehaltenen Vortrags in einem Schriftchen niedergelegt, das nicht nur wegen der Persönlichkeit des Verfassers, sondern auch wegen seines in eindringlicher Sprache vorgetragenen Gehalts Beachtung auch in philosophischen Kreisen verdient.

Nach einer kurzen ideengeschichtlichen Entwicklung des Begriffs der Verteidigung und einer Abgrenzung der Stellung des Parteivertreters im Strafprozeß gegenüber der im Zivilprozeß stellt der Verfasser die Frage nach der besonderen Sinnform der Verteidigung. Er sieht die Aufgabe der Verteidigung darin, „die prinzipielle und allgemeine Problematik der Wahrheits- und Rechtsfindung aufzuzeigen“; „den hochgemuten, voreiligen Griff nach der Wahrheit hemmen will der Kritizismus des Verteidigers“. Diese kritische Haltung macht sich sowohl bei der Gewinnung der tatsächlichen Unterlagen für die Beurteilung der Tat und des Täters als auch gegenüber der rechtlichen Bewertung dieser Unterlagen geltend. Der Verteidiger kämpft, indem er dem Angeklagten zu helfen versucht, zugleich für den Ideenkreis, aus dem heraus die Tat gerechtfertigt erscheint, und rückt die individualethischen Nuancen der Tat der sozialetischen Betrachtung gegenüber in den Gesichtskreis des Richters.

Die psychologische Grundlage für diese Haltung des Verteidigers ist ein Glauben an seinen Schutzbefohlenen, eine Haltung des Gemüts, die nicht erst durch das Vertrauen zu dem sittlichen Wert des Klienten gerechtfertigt zu werden braucht, die sich aber zu einer schaffenden Macht entfaltet. Diese Überzeugung, die vielfach erst aus irrationaler Wurzel rationale Gründe zutage fördert, erklärt sich nur daraus, daß vor aller voraussetzungslosen Vernunft der Wille steht, wie dies der Verteidiger auf Grund einer „autovivisektorischen Experimentalpsychologie“ erkennen muß. Die Einfühlung in die Psyche des Angeklagten, die Voraussetzung aller Verteidigerkunst ist, das Gefühl eines ersten Mitleids, führt zu einer Verbundenheit mit dem bedrohten Schicksal des Schutzbefohlenen, aus der heraus eine tragische Grundstimmung des Verteidigers entsteht, tragisch darum, weil häufig das, worin das Strafrecht die Schuld erblickt, aus dem Inneren des Täters mit Notwendigkeit hervorgegangen ist. Das Bewußtsein dieser Konfliktslage kann zu einem erschütternden Erleben und Erleiden werden, besonders dann, wenn die Sittlichkeit um der Sittlichkeit willen verletzt ist, oder der Täter gar aus Rechtsgefühl um des Rechtes willen an dem Rechte schuldig geworden ist (Michael Kohlhaas). Aus dem Mitgefühl kann der Verteidiger zur per-

sönlichen Sympathie mit dem Täter aufsteigen, endlich sogar zu der versachlichten Sympathie mit dem abstrakten Recht. Denn nicht aus Mitgefühl mit dem Täter stellt das Gesetz gerade dem schwersten Verbrecher zwangsmäßig einen Verteidiger zur Seite, sondern aus Sympathie mit dem Recht. Nicht nur wenn der Verteidiger rein dem gesetzlichen Recht zustrebt, sondern auch wenn das gesetzliche Recht die Tat nicht deckt, ist die Sympathie des Verteidigers in seinem Berufsethos verankert; denn auch das schuldige Individuum hat einen Rechtsanspruch darauf, daß seine Tat nicht nur als Verwirklichung des Unrechts, sondern auch als eine Fügung begriffen wird, die aus der Tiefe und Notwendigkeit des Einzelschicksals heraus geboren ist.

Aus der Einfühlung heraus die seelische Bewegtheit sichtbar zu machen und zu vermitteln, ist das Schöpfungstum, zu dem der Verteidiger im Plaidoyer gelangen muß, um den Menschen „als das Fleisch gewordene Symbol kultureller Werte und Nöte, nicht nur als das zufällige Einzelindividuum“ in den Mittelpunkt des Blickfeldes zu rücken. —

Die Schrift bietet einen interessanten Einblick in die Psyche des Verteidigers und enthält manches geistreiche Aperçu über die psychologische, ethische und ästhetische Seite der Verteidigung, weniger eine straff aufgebaute, in der Anlage erschöpfende Darstellung des Sinnes und der Form der Verteidigung — was ja wohl auch nicht die Absicht des Verfassers ist. Dies macht sich allerdings auch in einem gewissen Mangel an Disposition bemerkbar, der einen Überblick erschwert. Demgegenüber sei hervorgehoben, daß wohl das Wesentliche der Aufgabe der Verteidigung klar herausgestellt wird: durch kritische Einstellung gegenüber den tatsächlichen und rechtlichen Grundlagen der Anklage die allgemeine Problematik der Wahrheits- und Rechtsfindung aufzuzeigen. In dieser dialektischen Spannung sieht Alsberg mit Recht das Wesen des Prozesses. Bemerkenswert gerade für einen modernen Verteidiger ist auch das Bekenntnis zu dem Primat des Willen vor der voraussetzungslosen Vernunft. — Mögen auch manche der als typisch geschilderten Haltungen nur selten realisiert werden, so bieten doch gerade jene beiden grundlegenden Momente, die Alsberg hervorhebt, Ansatzpunkte zum Verständnis der Institution der Verteidigung und darüber hinaus zu allgemeinen philosophischen Betrachtungen.

Halle a. d. S.

Dr. phil. Dr. iur. Hans Schade.

Basch, Victor, Professeur à la Sorbonne, *Les Doctrines Politiques des philosophes classiques de l'Allemagne: Leibniz — Kant — Fichte — Hegel*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1927. IX und 336 S.

Baschs Buch hat die politischen Lehren und die Geschichtsphilosophie Leibniz' — in dem er den größten deutschen, ja vielleicht überhaupt den größten Philosophen verehrt —, Kants, Fichtes und Hegels zum Gegenstande; über zwei Drittel davon aber sind Hegel gewidmet, dessen ethische, rechts- und geschichtsphilosophische sowie politische Kundgebungen der Verfasser von den frühesten Briefstellen und Schriften bis zur Rechtsphilosophie und Philosophie der Geschichte verfolgt. Es ist die erste französische Studie, die eine solche auf selbständiger Durcharbeitung des gesamten vorliegenden Materials gegründete Darstellung dieser Hegelschen Lehren unternimmt. Auch sachlich liegt der Schwerpunkt in diesen Untersuchungen über Hegel, in denen dessen Ringen um die Gestaltung und die Systematisierung seiner Gedanken vorgeführt wird. Verfasser gelangt hier zu der Ansicht, daß Hegel die Grundlagen seiner staatsphilosophischen Lehren in seiner Entwicklung nicht wesentlich geändert hat: immer ist es Kampf und Synthese zwischen Individualismus und Gemeinschaftsidee; dieses Verhältnis der Gegensätze wird vom Verfasser in den verschiedenen Entwicklungsstadien als Synthese zwischen der Rechtsauffassung der französischen Revolution und der griechischen Staatsidee, als die des historischen Realismus und eines starken Mystizismus oder als Kampf des ästhetisch-aristokratischen Ideals der griechischen Polis und des utilistisch-bürgerlichen der modernen Politik charakterisiert. Es ist die Synthese, oder, wie es gelegentlich auch hegelisch heißt, die Identität beider, nicht aber die Vergewaltigung des Individuums durch den Staat; Basch, bei welchem den unveräußerlichen Rechten der Einzelpersonlichkeit der Primat zukommt, glaubt deshalb wenigstens mit dem Postulat jener Synthese im Einklang zu stehen; als Hegel ganz nahe betrachtet er Durkheim (bei dem indessen doch die Gesellschaft an die Stelle des Staates tritt!).

Dieses Ergebnis ist für den Verf. von großer Wichtigkeit ebenso wie der Beweis dafür, daß Leibniz und Kant die Verkünder der Völkerversöhnung und des Völkerbundes sind, und daß Fichte immer der Philosoph der französischen Revolution ist und bleibt, der auch als deutscher Patriot durch die Idee der Freiheit getrieben wird. Denn im Innersten hat Basch die Frage bewegt, ob die deutsche Philosophie, die Taine und Renan, Renouvier und Boutroux, die er selbst aus eigener Forschung als höchste Offenbarung des Geistes bewundert hatte, mit einer imperialistischen Machtpolitik, mit dem „Pangermanismus“ zu identifizieren sei, wie nach Ausbruch des Weltkrieges Boutroux und andere proklamiert hatten. Es ist ergreifend, daß B. in diesem seelischen Konflikt das Ethos des Wahrheitssuchers bewahrt: er beginnt bei den Philosophen des deutschen Idealismus zu prüfen, welcher Geist wahrhaft in ihnen weht; im Frieden setzt er die Prüfung fort und beendet sie. Dabei verschleierte er keineswegs die imperialistischen, insbesondere die den Krieg verherrlichenden Äußerungen bei den behandelten Philosophen; aber er rückt sehr stark in den Vordergrund, was ihnen widerspricht: so bei Hegel die nie erloschene Begeisterung für die französische Revolution, die Anerkennung des unendlichen Werts der Menschenseele, den Charakter seiner Philosophie als einer Philosophie des Geistes. (Bei Leibniz und Kant ist ja der Beweis für ihre pazifistische Grundeinstellung leicht zu führen.) B. glaubt zudem mit Hegels Position mehr übereinzustimmen, als tatsächlich der Fall ist. So wird man bei einer auf das Ganze der Hegelschen Philosophie gerichteten Betrachtungsweise und bei einer dieser selbst näheren metaphysischen Weltanschauung gerade da, wo B.s lautere Gesinnung am stärksten spricht, im einzelnen manches anders sehen. Dies beeinträchtigt aber nicht die Objektivität des Werkes im ganzen und den Wert, den es namentlich für die französische philosophiegeschichtliche Literatur besitzt. Wir müssen dem Verfasser für sein Buch um so dankbarer sein, wenn wir dazu an die außerordentlichen Schwierigkeiten denken, denen die Sinnübertragung der Hegelschen Termini — z. B. „aufheben“ oder die Unterscheidung von Moralität und Sittlichkeit — in die französische Sprache begegnet.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Darmstaedter, Friedrich, Dr. Landgerichtsrat, Privatdozent, *Die Grenzen der Wirksamkeit des Rechtsstaates*. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Krise des liberalen Staatsgedankens. Heidelbergberger rechtswissenschaftliche Abhandlungen. Herausgeg. von der Juristischen Fakultät, Heft 8, Heidelberg 1930, Karl Winters Universitätsbuchhandlung, VII und 305 S.

Die auf Grund umfangreicher historischer und philosophischer Studien verfaßte, in die Tiefe gehende Abhandlung ist ein interessantes Dokument für unsere gegenwärtige geistige und politische Lage. Es ist kein Zweifel, daß sich — nicht nur in Deutschland, sondern überall auf der Welt — der liberale Staatsgedanke und damit der Rechtsstaatsgedanke, in einer schweren Krisis befinden. Sie sind, nachdem die liberalen Ideen des 19. Jahrhunderts den sozialen Gedankengängen unseres Zeitalters vielfach Platz machen mußten, in die Verteidigung gedrängt. Der faschistische und bolschewistische Machtstaat hat dort, wo er sich durchsetzen konnte, den Rechtsstaat völlig beseitigt. Aber auch da, wo formal am Rechtsstaate festgehalten wird, wie im Deutschland der Nachkriegszeit, zeigen sich Ansätze zu seiner Unterhöhlung. Sie erfolgt in der Weise, daß sich, zunächst unmerklich, an Stelle des Rechtsstaates der „Gesetzesstaat“ schiebt, der auf Grund des Wohlfahrtsgedankens durch den omnipotenten Gesetzgeber tief in die früher staatsfreie Sphäre eingreift. Es wird nachgewiesen, daß wir auf vielen Gebieten schon mitten in dieser Umformung darin stehen. Am stärksten macht sie sich im Wirtschaftsleben geltend. Der Staat greift nicht nur immer häufiger in die Privatwirtschaft ein, sondern beteiligt sich auch in einem früher unerhörten Ausmaß selbst unmittelbar an der Wirtschaft. Er wird so vom Schützer des Wirtschaftslebens, der bis dahin nur darüber wachte, daß Auswüchse im Interesse der Allgemeinheit unterbunden wurden, zum Konkurrenten in der Wirtschaft, unter Umständen zum rücksichtslosen Industriekapitän, der seine überlegene Macht gebraucht und fühlen läßt — alles auf gesetzlicher Grundlage.

Auch die moderne positivistische Staatslehre, insbesondere Kelsen und seine Schule, begünstigt diese Entwicklung. Mit ihr setzt sich daher Verf. eingehend auseinander, ohne in modern-naturrechtliche Gedankengänge hinüberzugleiten, wie es in der Aus-

einandersetzung mit Kelsen sonst leicht geschieht. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß die Kelsensche Lehre notwendig zur Vernichtung des Rechtes führen muß. Ihre streng formale Normenlogik entleert das Recht seines Inhalts, macht es zu einem Nichts. Der sogenannte „Rechtsstaat“, zu dem Kelsen sich äußerlich bekennt, kann deshalb alles; denn er ist, nur durch ein vernichtetes Recht gebunden, tatsächlich so gut wie ungebunden. Er ist in Wahrheit kein Rechtsstaat mehr.

Ist damit das Erbe Kants und Humboldts endgültig und für immer verloren? Die Frage wird verneint, die Daseinsberechtigung des Rechtsstaates, der nicht wie der Machtstaat die Gesellschaft für sich formt, sondern ihr dient, unbedingt bejaht und die Hoffnung nicht aufgegeben, daß der Rechtsstaat sich gegenüber dem heute drohenden, teilweise schon verwirklichten Machtstaat wieder durchsetzt. Dazu bedarf es eines neuen positiven Inhaltes und einer neuen Begründung. Die klassischen Lehren vom Rechtsstaate gingen von den unveräußerlichen Freiheitsrechten des einzelnen Menschen aus. Sie hält Verf. nach ihrer politischen und wissenschaftlichen Überwindung — aber sind sie wirklich restlos überwunden? — für keine geeignete Grundlage des modernen Rechtsstaatsgedankens. An ihre Stelle setzt er die „natürliche Freiheit und Gleichheit“, die im Gegensatz zur bekannten gesetzlichen Freiheit und Gleichheit, nicht negativ Freiheit vom Staate, sondern positiv Wirkungsmöglichkeit in der Gesellschaft bedeutet. Das soziale Ideal des freien Menschen im klassischen Liberalismus wird also durch das soziale Ideal der frei wirkenden Gesellschaft ersetzt, so daß uns schließlich eine Lehre entgegentritt, die man — so paradox es klingen mag — „Sozial-liberalismus“ nennen könnte, ein typisches Zeichen für das erste Ringen unserer Generation um die Versöhnung unversöhnlich scheinender Gegensätze.

Eine bange Frage bleibt allerdings offen; sie kann aber gerade für das Schicksal des deutschen Staates entscheidend sein. Vielleicht hat sie Verf. absichtlich nicht berührt. Kann der Staat in jeder Lage seine Wirksamkeit im Sinne des Rechtsstaates beschränken, ohne sich selbst aufzugeben? Ist die verkappte Hinneigung zum Machtstaat nicht ein Gebot eiserner Notwendigkeit, eine Art des langandauernden, durch die Verhältnisse gebotenen „Belagerungszustandes“, während dessen Herrschaft der Rechtsstaat dem Machtstaat weichen muß? Aber auch wenn man diese Frage bejaht, kann man mit dem Verf. wünschen, daß der jetzt vielleicht bis zu einem gewissen Grade notwendige Machtstaat wieder dem reinen Rechtsstaat Platz macht. Jedenfalls muß man ihm danken, daß er, gerade in der gegenwärtigen Lage, dafür Sorge getragen hat, daß das Ideale hinter dem Notwendigen nicht gänzlich verschwindet.

Erlangen.

Prof. Dr. Hans Liermann.

Freyer, Hans, o. ö. Professor an der Universität Leipzig, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1930. 316 S.

Die Soziologie wird, zusammen mit Psychologie und Geschichte, als „Wirklichkeitswissenschaft“ den „Logoswissenschaften“ gegenübergestellt. Die Logoswissenschaften wie Kunstwissenschaft, Rechtswissenschaft, Sprachwissenschaft haben es mit gegenständlichen Sinngehalten zu tun, mit „bündigen Formen“, die über das sie hervorbringende Leben hinausgehoben sind. Auch die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft hat es mit „Gebilden“ zu tun, aber ihre gesellschaftlichen Gebilde sind „Formen aus Leben“, sie stehen an der Grenze der Objektivität, „geronnene Geschichte“, aber doch noch Geschichte, gebildehaft, doch nicht vollbündig (81). Der Verschiedenheit des Erkenntnisgegenstandes entspricht eine verschiedene Erkenntnishaltung: bei den Logoswissenschaften das Ethos der reinen Theoria, in den Wirklichkeitswissenschaften das Ethos der „Willensbeziehung“ (90) zu dem Gegenstand, der als historischer durch die Gegenwart in die Zukunft weiterdrängt (256). Das Übersehen dieses fundamentalen Unterschiedes und der widerspruchsvolle Versuch, Soziologie als Logoswissenschaft zu treiben, ist kennzeichnend für die Soziologie als Wissenschaft von den Bildungsgesetzen der sozialen Form oder sozialen Beziehung, der „formalen Soziologie“ (G. Simmel, L. v. Wiese). Gegenüber dieser Entwirklichung des soziologischen Gegenstandes ist der alten, aus der Geschichtsphilosophie entwickelten Soziologie (L. v. Stein, Comte) der Vorzug zu geben. Sie verdient ebenso wie die Soziologie von Tönnies und, ihrem wesentlichen Gehalte, nicht ihrer methodologischen Selbsterfassung nach, die von Max Weber den Ehrentitel einer „konkreten Soziologie“.

Aus der grundlegenden Unterscheidung von Logoswissenschaften und Wirklichkeitswissenschaften, wobei die Soziologie unter die zweite Gruppe fällt, ergibt sich als weitere Notwendigkeit die Ortsbezeichnung der Soziologie innerhalb der Gesamtheit der Wirklichkeitswissenschaften, vor allem ihre Abgrenzung gegen die Geschichtswissenschaft. Hier liegt die eigentliche Schwierigkeit, aber auch der fruchtbare Grundgedanke von Freyers Soziologie. Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist „durch und durch Geschehen“ und als solche Gegenstand der Historie. Sie ist aber zugleich „Gebilde aus Leben“: dies der Gegenstand der Soziologie. Nun müssen aber diese Gebilde irgendeinen Grad der Ablösbarkeit von dem konkret-individuellen Geschehen haben, wenn anders nicht jeder Versuch eines soziologischen Systems aufgegeben werden soll. Jede systematische oder typologische Ablösung beschwört jedoch von neuem die Gefahr des logoswissenschaftlichen Formalismus. Freyer findet hier einen Ausgleich zwischen systematischen und historischen Ansprüchen. Daß sein Weg gangbar ist, beweist das abschließende Kapitel, das die wichtigsten soziologischen Strukturbegriffe umreißt. Freyer verzichtet nicht auf das System. Aber seine systematischen Strukturbegriffe treten zugleich in eine geschichtliche Reihe. So bezeichnet der Strukturbegriff „Gesellschaft“ (im engeren Sinne) nicht bloß einen Inbegriff struktureller Merkmale, die immer und überall auftreten könnten. Die Bestimmtheit seiner historischen Verwirklichung, in diesem Fall die Herstellung eines Herrschaftsverhältnisses durch Unterwerfung, gehört mit zu seinen Strukturmerkmalen.

Daß die vielberufene Wendung der Philosophie zur Wirklichkeit nicht eine leere Parole ist, wird an diesem besonnenen und, wie mir scheint, wegweisenden Buch deutlich. Fraglich bleibt, ob die Abgrenzung der Wirklichkeitswissenschaften von den Logoswissenschaften so zu Recht besteht. Es ist zu erinnern, daß die zentrale philosophische Problematik, die Frage der Willensbestimmtheit des Erkennens, wie sie von Freyer am Schluß des Buches knapp und treffend umrissen wird, auch in den „Logoswissenschaften“ auftaucht. So scheint es mir auch nicht völlig berechtigt, Dilthey als den typischen Vertreter des Ethos reiner Theorie (26 f.) zu kennzeichnen. Gerade Dilthey hat, im Gegensatz zur positivistischen Erkenntnistheorie, die „Seinsbeziehung“ (das „Verhältnis von Lebensmacht“) gegenüber der „reinen Erkenntnisbeziehung“ betont (vgl. z. B. Ges. Schr. V 278, VII 233 u. ö.).

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Petraschek, K. O., Privatdozent an der Universität München, *Die Rechtsphilosophie des Pessimismus*. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre des Rechts und zur Kritik des Sozialismus. München, Reinhardt, 1929. XVIII und 241 S.

In Hegels Optimismus der Vernunft und des Staates bildet das dialektische Verhältnis von Vernunft und Dasein schon „einen entschieden pessimistischen Einschlag“. Die pessimistische Philosophie und Rechtsphilosophie stellt sich als Reaktion gegen Hegels Optimismus dar. P. unterscheidet Gefühls- und Kulturpessimismus. Jener eudämonologische oder Gefühls-pessimismus stellt die subjektiven Gefühle in den Vordergrund und nimmt Überwiegen der Unlust und Unerreichbarkeit individuellen Glücks an, und wegen des überwiegenden Unwerts des individuellen Lebens wird es (als Forderung) verneint, mag Schopenhauer die Gesamtentwicklung der Menschheit pessimistisch oder E. v. Hartmann optimistisch beurteilen. Der Kulturpessimismus bejaht das Leben als Macht, verneint aber Eigenständigkeit und Wirksamkeit der Kultur, der materialistisch-kollektivistische (K. Marx), der spiritualistisch-individualistische (Nietzsche) und der relativistische (Spengler). Nach Darlegung der philosophischen Grundzüge, soweit sie für die Rechtsphilosophie von Belang sind, wird die Rechts- und Staatsphilosophie des modernen Pessimismus unter Herausstellung der kennzeichnenden Fragen entwickelt. Gerechtigkeit und Macht, die Wesensbestandteile des Rechts, werden von beiden Richtungen verschieden betont; die Gefühls-pessimisten Schopenhauer und v. Hartmann betonen als für das Recht allein wesentlich die Gerechtigkeit und arbeiten durch ihre scharfe Ablehnung die Erzwingbarkeit oder Macht besonders heraus, die Kulturpessimisten K. Marx, Nietzsche, Spengler, Stammler aber Macht, die Wirklichkeit des Staates und der Klassen, die sich in ihm in Macht und Kampf durchsetzen. Die Beziehung von Staat und Recht zur Kultur, zur Sittlichkeit, Sitte, Religion (Dogmatik), den Vorfahren der Philosophie (Naturrecht), Wissenschaft (Gesetzmäßigkeit), Kunst (Freiheit) arbeiten die Eigenart und

Merkmale von Recht und Staat, die (mit Sauer) „reziproke Begriffe sind, die dasselbe soziale Phänomen nur von verschiedenen Seiten betrachten“, heraus. Schließlich wird Sauer Kulturoptimismus als Reaktion gegen die pessimistische Rechtsphilosophie bezeichnet; er erhöht die Kultur und Einzelpersönlichkeit und erniedrigt Staat und Recht (im Widerspiel zu Hegel und nach Durchgang durch die pessimistische Philosophie) und kommt ebenfalls zu einem rechtsphilosophischen Pessimismus. Die bleibenden Errungenschaften der Rechtsphilosophie des Pessimismus erkennt P. in der Betonung der emotionalen Natur des Menschen für sein Handeln, in der Verankerung der Gerechtigkeit im menschlichen Gefühl und in der neuen Herausarbeitung, daß im Recht Sittlichkeit und Macht, sittlicher Gehalt und äußerer Zwang gleichwichtige Faktoren sind.

In Darstellung, gegenseitiger Abwägung der Lehre und Beurteilung treten P.s eigene rechtsphilosophische Anschauungen zutage. Die Rechtsordnung will das Moralprinzip der Ordnung und Gerechtigkeit und Billigkeit verwirklichen. Die Rechtsidee (Binder) ist „der Gedanke der Verwirklichung eines Grundbestandes von Sicherheit und Sittlichkeit in den Beziehungen der Menschen zueinander“. Die daraus entspringenden Forderungen, die nur ein kleiner Ausschnitt des sittlichen Lebens sind, sind Gegenstand rechtlicher Regelung; jene Forderungen, aber nur die sittlichen Mindestforderungen, Tatzugewandtheit, Positivität (typisierender Dogmatismus), Rechtsschutz mit Macht und Zwang zum Zweck der Sicherheit sind die Merkmale des Rechts. Aufgabe von Recht und Staat ist Förderung des sozialen Lebens oder Regelung des Ganzen der grundlegenden gesellschaftlichen Beziehungen; nur ein Mittel hierzu ist die Förderung der Kultur und allgemeinen Wohlfahrt. Die Rechtsordnung will dauerhafte, kraftsparende Friedensordnung und muß darum Machtordeung sein. Die Rechtswissenschaft steht wegen der beiden Seiten des Rechts, Sittlichkeit und Macht, zwischen Wert- und Wirklichkeitswissenschaften. —

Die Darstellung der pessimistischen Rechtsphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts ist deswegen so wichtig, weil sie sich als eine zwingende Begleiterscheinung des Positivismus darstellt; wie Formalismus und Neukantianismus das erkenntnistheoretische (wissenschaftstheoretische), so gibt der Pessimismus das werttheoretische (ethische und rechtsphilosophische) Seitenstück zum Positivismus, und zwar wird man den Gefühls pessimismus dem psychologischen, den (späteren) Kulturpessimismus dem soziologischen Positivismus zuordnen, jener hat die Wertungs-, dieser die Zwangsseite des Rechts herausgestellt; beide setzen Werte und Wertgesetzlichkeit und Wertwirklichkeits(Güter-)ordnung voraus, kommen jedenfalls auf ihren Wegen nicht an sie heran.

Die zum Teil sehr breiten Stellenanführungen und Einzeluntersuchungen dienen dem Leitziel der Untersuchung, der Herausarbeitung und Beurteilung der Ergebnisse, die die pessimistischen Gedankensysteme des 19. und 20. Jahrhunderts für Rechts- und Staatsphilosophie erbracht haben, die Neubetonung der emotionalen Natur des Menschen und ihre Auswirkungen und die gleiche Wichtigkeit von Sittlichkeit und Macht im Recht.

Bonn.

Privatdozent Dr. Dr. B. Braubach.

Ruesch, Arnold, Todesstrafe und Unfreiheit des Willens. Ein Beitrag zur Rechtfertigung der Todesstrafe. Darmstadt, Verlag Otto Reichl, 1927. 59 S.

Die vorliegende Schrift zieht die Folgerungen der von Ruesch in seinem beachtlichen Werke „Die Unfreiheit des Willens“¹ vertretenen Straftheorie für das bedeutsame Problem der Todesstrafe. Des Verfassers Lehre ist dadurch bemerkenswert, daß sie den konsequenten Determinismus mit dem Problem der Wiedervergeltung in Einklang zu bringen sucht. Trotz Annahme der Unfreiheit des Willens ist der Mensch als der verantwortliche Täter seiner Taten anzusehen, weil er die Entscheidung über von ihm abhängige Beweggründe zu treffen vermag, also Wahlfreiheit und Handlungsfreiheit besitzt. Die Handlungsfreiheit aber, die in der Abhängigkeit des Handelnden vom Willen des Handelnden besteht, in dem das Bewußtsein seiner Folgen mitenthalten ist, genügt vollauf zur Strafwürdigkeit, es genügt die Möglichkeit einer Wahl zwischen dem Verzicht auf die verbotene Handlung und dem Erleiden des angedrohten Übels. Die Strafe aber ist für den Gerechtigkeitssinn notwendig, um das Gleichgewicht im so-

¹ Siehe Kant-Studien, XXXI. Band, S. 352 ff.

zialen Körper wie im antisozialen Täter wiederherzustellen. Die Strafe ist darum nicht Vergeltung um der Vergeltung willen zur Sühne eines Unrechts, sondern sie gewinnt bei Ruesch, da sie als ein den Willen bestimmendes Motiv und als ein gerechter Ausgleich wirkt, höhere Bedeutung als praktisch zweckmäßige Reaktion zur Wiederherstellung des Gleichgewichts zum Nutzen des Gesamtwohls. Auf Grund dieser Theorie ist für Ruesch die Todesstrafe grundsätzlich berechtigt. Indem er sie aber nur bei Ausnahmefällen angewandt wissen will, wirbt er für einen Gerechtigkeitssinn, der ohne Schwäche und Härte zu walten weiß und damit den zunächst durchaus begreiflichen Widerwillen gegen ihre Vollstreckung wirkungslos zu machen vermag. Da aber auch durch die Beschränkung der Todesstrafe auf sogenannte Berufsmörder praktisch die Möglichkeit von Justizmorden ausgeschlossen wird, so dürfte damit das vielleicht stärkste Argument der Gegner der klassischen Strafrechtsschulen entkräftet erscheinen. — Auch die Schrift Rueschs zeichnet sich wie die „Unfreiheit des Willens“ durch klare, sorgfältig abwägende und sachgemäße Gedankenführung wie durch eindringlichen Ernst aus und liefert somit einen sehr beachtenswerten Beitrag zu einem von dunkler Schwere umschatteten Problem.

Berlin.

Dr. Kurt Krippendorf.

Sauer, Wilhelm, o. ö. Professor an der Universität Königsberg, Lehrbuch der Rechts- und Sozialphilosophie. Dr. Walther Rothschild, Berlin-Grunewald 1929. 347 S.

Das hiermit zur Anzeige gelangende Buch ist ein höchst eigenartiges, ja, man darf sogar sagen: ein einzigartiges, und zwar sowohl was die Problemstellung wie auch die Durchführung betrifft. Zum ersten Male wird hier der Versuch einer einheitlichen Behandlung der Probleme bzw. des Problems einer allgemeinen Rechts-, Staats- und Gesellschaftslehre unternommen; zwischen juristischer, politischer und Sozialwissenschaft wird eine Synthese hergestellt, zu der es bis jetzt einzelne Ansätze gab, die aber im ganzen, als Ganzes, noch nicht erreicht wurde. So geht denn das Werk weit über das hinaus, was man sonst in einer lehrbuchartigen Einführung zu finden gewohnt ist. S. legt ein vollständiges System vor, das er übrigens seit mehr als einem Jahrzehnt in Vorlesungen verkündet. Indem nun für die Darstellung dieses Systems die Form des Lehrbuchs gewählt wird, kommt es zu einer bewunderungswürdigen Klarheit und Verständlichkeit; die Studenten, an die S. bei der Abfassung seines Werks vor allem gedacht hat, finden so einen verhältnismäßig leichten Zugang in die schwierige rechts-, staats- und gesellschaftswissenschaftliche Problematik. Da aber das, was hier anschaulich und instruktiv gebracht wird, ein neues System ist, so erhält auch der Fachmann reiche Anregungen, mag er nun der S.schen Position zustimmend oder ablehnend gegenüberstehen. Es liegt mithin der sehr seltene Fall einer Einführung vor, die wirklich eine Einführung und zugleich weit mehr als eine solche ist, die für den Anfänger geeignet ist und dennoch auch den Nichtanfänger im höchsten Grade interessiert.

Auf das Geleitwort, welches dem Buch vorangestellt ist und über seinen allgemeinen Charakter informiert, und auf die Einleitung, welche sich in prinzipieller Weise über die in Angriff zu nehmende Aufgabe äußert, folgt der erste Teil, welcher Aufschluß gibt über die verschiedenen vorliegenden Richtungen. Diese werden übersichtlich in drei Hauptrichtungen zusammengefaßt. Zuerst kommt der juristische Positivismus, welcher sowohl als allgemeine Rechts- und Staatslehre auftritt wie auch als Rechtshistorismus, Rechtsvergleichung und Rechtspolitik. Es schließt sich der soziologische Positivismus an, innerhalb dessen zwischen inhaltlich-konkreter und formal-analytischer Soziologie unterschieden wird. Den Abschluß bildet die engere Rechts- und Sozialphilosophie, wobei die Strömungen des logischen Idealismus, des logischen Positivismus und Psychologismus nebst der Phänomenologie, der irrationalistischen Lebensphilosophie, des Pragmatismus und des historischen Materialismus behandelt werden. Bei der Schilderung der zuletzt genannten Strömungen knüpft S. jedesmal an die allgemeine Philosophie an, um aus ihr die betreffende Rechts- und Sozialphilosophie abzuleiten. Dieses Vorgehen ist in methodischer, speziell auch in pädagogischer Hinsicht ein ganz vortreffliches. Ebenso ist es lebhaft zu begrüßen, daß S. sich bei keiner der vielen von ihm gekennzeichneten Richtungen auf die bloße Darstellung beschränkt, sondern dieser stets eine Würdigung folgen läßt. Die Kritik ist niemals eine rein negative, sondern immer auch eine positive. Jedem Standpunkt weist

er seine Einseitigkeit nach; aber jedem läßt er zugleich sein relatives Recht zuteil werden. So wird man schon hier auf den großen Universalismus vorbereitet, welcher für S.s eigene Stellungnahme charakteristisch ist.

Diese tritt freilich so recht eigentlich erst im zweiten Teil hervor, der in systematischer Weise an die einschlägigen Probleme herangeht. Er gliedert sich in drei Abschnitte, welche die allgemeine Wissenschaftslehre, die allgemeine Staats- und Gesellschaftslehre und die allgemeine Rechtslehre behandeln. Die beiden letzten Abschnitte zerfallen ihrerseits wieder in einen allgemeinen und besonderen Teil.

Seinen Ausgang nimmt S. bei der Feststellung, daß die Endpunkte einer jeden Wissenschaft die Punkte größter Singularität und Universalität sind. Das Singulärste ist die kleinste Werteinheit, die überhaupt noch wissenschaftliche Beachtung verdient. Eine solche Werteinheit ist entweder eine Wertmonade, deren realen Untergrund das einzelne menschliche Wertstreben bildet, oder ein Modell für eine Wertmonade, d. h. ein Gegenstand, der tauglich ist, als Träger eines Werts zu dienen. So sind denn von hier aus Wert- und Modellwissenschaften zu unterscheiden. Die Unterscheidung entspricht gewiß der traditionellen von Geistes- und Naturwissenschaften; allein hier werden auch die letzteren — wenigstens mittelbar — auf Werte bezogen und somit auf die Kultur als die harmonische Einheit aller Wertmonaden. Dieser Versuch, die beiden großen Wissenschaftsgruppen einander entgegenzusetzen und dennoch miteinander zu vereinigen, ist keineswegs uninteressant. Machtvoll dringt der Kulturbegriff hervor; die Einstellung aller Erkenntnis auf ihn bedeutet S. zufolge eine neue „kopernikanische Wendung“. Vier Kulturreiche gibt es nach S.: Moral und Religion, Kunst, Wissenschaft, Werkkultur (d. h. Technik und Wirtschaft sowie die sonstige soziale Arbeit); sie entsprechen den vier Lebensfunktionen des Wollens, Fühlens, Denkens, Handelns. Gegen die Auszeichnung der Werkkultur als eines besonderen Kulturgebiets liegen ebenso begründete Bedenken vor wie gegen die Losreißung des Handelns vom Wollen, durch welche die Moral ganz und gar ins Subjektive verlegt wird. Auch übertreibt S. die Annäherung von Moral und Religion durch ihre gemeinsame Einordnung in die Sphäre reiner Subjektivität. Als die die Kulturreiche beherrschenden Prinzipien spricht er die absoluten Werte der Sittlichkeit und Heiligkeit, Schönheit, Wahrheit, Gerechtigkeit an. Es gilt ihm als absoluter Wert die Verwirklichung eines Grundgesetzes. Jede Wissenschaft orientiert sich an einem Grundgesetz als dem wissenschaftlichen Ausdruck des von ihr verwendeten obersten Maßstabs. Das Grundgesetz steht in der Wissenschaft offenbar als der Punkt größter Universalität der Wertmonade bzw. dem Modell für eine solche als dem Punkte größter Singularität gegenüber. Ist das Grundgesetz einer Wissenschaft der Ausdruck des von ihr verwendeten obersten Maßstabs, so ist zweifellos das philosophische Grundgesetz das höchste aller Grundgesetze überhaupt; denn es kann keinen höheren Maßstab der Beurteilung geben als den Gesichtspunkt der Kultur, deren Sinn und Wesen die Philosophie zu erfassen strebt. Freilich nicht sind alle Wissenschaften philosophischer, also kritisch-normativer Natur; es gibt vielmehr auch Wissenschaften, die ihre Objekte nur um der Erkenntnis willen betrachten, mithin zu ihnen nicht kritisch Stellung nehmen, sie nicht irgendwelchen Normen unterstellen. Das sind die neutralen oder beschreibenden Wissenschaften. Diesem S.schen Standpunkt gegenüber ist aber daran zu erinnern, daß der Begriff einer rein beschreibenden Wissenschaft der Logik von jeher ganz erhebliche Schwierigkeiten gemacht hat. Diese Schwierigkeiten werden dadurch wahrlich nicht geringer, daß S. mit seiner Unterscheidung zwischen kritisch-normativen und neutral-beschreibenden Wissenschaften die Behauptung verbindet, es komme aller Wissenschaft auf die Statuierung von Gesetzen an. Geht denn Gesetzesforschung nicht schon an sich über bloße Beschreibung hinaus?

Indem S. nun die Prinzipien seiner allgemeinen Wissenschaftslehre auf die allgemeine Staats- und Gesellschaftslehre anwendet, muß er zwischen neutral-beschreibender und kritisch-normativer Sozialwissenschaft unterscheiden. Als erstere gilt ihm die Soziologie, als letztere die Sozialphilosophie. Gegenstand aller Sozialwissenschaft ist ihm das Wertstreben von Mensch zu Mensch. Wenn sich die Wertstreben mehrerer Menschen harmonisch vereinigen, wenn sie auf dasselbe Ziel gerichtet sind und sich zur Erreichung dieses Ziels zwar nicht der gleichen, aber wenigstens ähnlicher Mittel bedienen, ist der Begriff der Gemeinschaft gegeben, dieser Zentralbegriff aller Sozialwissenschaft. Die höchste, allerdings rein ideale Form der Gemeinschaft ist die Kul-

turgemeinschaft aller Menschen überhaupt. Auf sie ist alles soziale Wertstreben, auf die Idee von ihr alle sozialwissenschaftliche Betrachtung zuletzt und zuoberst einzulernen. Die wichtigste tatsächliche Form der Gemeinschaft aber ist der Staat als die mit oberster Zwangsgewalt geordnete seßhafte Gemeinschaft.

Nichts anderes als die Ordnung des Staats, also als die Ordnung über eine seßhafte Gemeinschaft mit oberster Zwangsgewalt, ist das Recht. Das juristische Grundgesetz ist die Erhaltung und Förderung des Staats. Recht und Staat haben somit denselben Inhalt; dennoch sind sie nicht dasselbe, weil sie verschiedenen Oberbegriffen unterstehen. Immerhin folgt aus der Inhaltsgleichheit von Recht und Staat, daß die Rechtslehre genau so in die Sozialwissenschaft einzulassen ist wie die Staatslehre. Einmal muß sie soziologisch unterbaut werden; denn nur aus der Soziologie erhält sie ihren Stoff, nur so gewinnt das Recht Berührung mit dem Leben. Sodann muß die Rechtslehre sozialphilosophisch überbaut werden; denn nur durch das sozialphilosophische Prinzip der Gerechtigkeit erlangt sie ein Kriterium zur Fortbildung des positiven Rechts. Auf solche Weise wird ein inniger Anschluß an die Realität gewahrt und dieser dennoch zugleich eine ideale Richtung gewiesen. Welche Bedenken man im einzelnen auch gegen S.s' Philosophie haben mag: als Ganzes ist sie eine Auswirkung, eine Form des kritischen Idealismus, mit seinen Worten: eine Philosophie der Zukunft, der ragenden Fernziele, des gotischen Menschen. Gerade die Synthese, die S. zwischen Realem und Idealem herstellt, ist das ungemein Fruchtbare und Wertvolle an seinem System.

Dieses findet seinen Abschluß durch den dritten Teil, welcher dem Berufsproblem gewidmet ist. Er gliedert sich in einen allgemeinen Teil, welcher von dem Beruf des Menschen überhaupt, und in einen besonderen Teil, welcher von den Berufen der verschiedenen Menschen handelt. Wurde vorher der Zusammenschluß der menschlichen Wertstreben zur Einheit der Gemeinschaft verfolgt, so ist das Thema der jetzigen Ausführungen ihr Zusammenschluß zur Einheit der Persönlichkeit. Hier wie dort herrscht der Kultur-, der Wertgedanke als normatives Prinzip. Auch damit befindet sich S. auf dem im Sinne eines wahrhaft kritischen Idealismus methodisch richtigen Wege. Alle die modernen Versuche einer Typologie und Charakterologie haben nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn sie sich an dem nicht ontisch-realistisch, sondern normativ-kritisch gefaßten Wertbegriff orientieren. Indem S. dies tut, gelangt er über die bloße Psychologie hinaus zur Ethik, macht er eigentlich den ersten Versuch, als erster den Versuch einer Berufsethik. Dieser Versuch erhöht den Gehalt seines Werks außerordentlich stark, obschon er in der Durchführung kaum ebenso sehr gelungen ist wie in der Anlage.

Berlin.

Dr. Kurt Sternberg.

Vaerting, Mathilde, Professor an der Universität Jena, *Die Macht der Massen*. 290 S. Berlin, M. Pfeiffer, 1928.

Das vorliegende Buch ist der erste Band eines in Aussicht gestellten vierbändigen Werkes über „Soziologie und Psychologie der Macht“. In den weiteren Bänden sollen Untersuchungen über „Herrschaftswechsel und Gleichberechtigung“, über „Machtsoziologische Entwicklungsgesetze der Pädagogik“ und über „Das Machtprinzip in der Geschichte der Pädagogik“ folgen.

Der Begriff der Macht erfährt in Vaertings Werk in doppeltem Sinne eine Einschränkung. Es ist die Macht nicht in ganz weitem Sinne als richtunggebender Einfluß einer geistigen Form (eines „Idealsubjekts“), etwa der Wirtschaft, der Religion usw. (vgl. z. B. Rankes „historische Mächte“) gemeint; vielmehr ist das Faktum Macht an personale Träger gebunden, weshalb die Verfasserin Macht- und Herrschaftsbegriff gelegentlich miteinander auswechselt. Hinwiederum geht die Macht, die hier betrachtet wird, nicht von einzelnen, sondern eben von Gruppen oder von „Massen“ aus: sie ist nicht Autokratie, sondern Kollektivmacht oder Massenherrschaft. Das reine Wesen der Macht — so meint Vaerting — tritt in den Massenherrschaften am klarsten zutage, weil hier die individuellen Faktoren ausgeschaltet sind. Mit dieser Kennzeichnung des Grundbegriffs „Macht“ sind gleichzeitig der spezifische Gesichtspunkt und die Wege zur Erforschung des Tatbestandes Macht angedeutet, die gegenüber den soziologischen Untersuchungen von Leopold v. Wiese, Tönnies, Oppenheimer, Roß, Max Weber, Vierkandt und Friedrich Wieser durchaus neu sind. In den fünf Machtkreisen der Stände (Schichten), der Geschlechter, der Lebensalter, der Rassen und der Völker

vollzieht sich die Machtverteilung. Diese kann zu Gleichberechtigung oder zu Trennung der Masse in Herrschende und Beherrschte führen. Es ist dabei zu beachten, daß der Abstand zwischen beiden Gruppen innerhalb eines Machtkreises nicht immer gleich weit ist, daß vielmehr zwischen den Maxima und den Minima eine große Skala von Möglichkeiten der Machtverteilung besteht. Auch sind die Machtverhältnisse innerhalb eines Machtkreises nicht konstant, sondern einer dauernden Veränderlichkeit unterworfen, die sogar bis zur völligen Umkehrung führen kann, so daß die Beherrschten zu absoluter Herrschaft aufsteigen und die Herrschenden zu absoluter Unterordnung hinabsinken können. Das Machtplus, welches die herrschenden Massen in ihrer Herrschaftsstellung schützt, wird auf ein System von zusammenwirkenden Machtfaktoren zurückgeführt: Besitz, geistige Machtfaktoren (Herrschaftstradition, Bildung, Autonomie des eigenen und Heteronomie des fremden Willens), staatliche Machtfaktoren und schließlich alle künstlichen Unterschiede zwischen Herrschenden und Beherrschten in Tracht, Anrede, Arbeitsteilung usw., psychische und körperliche Unterschiede. Während Karl Marx den Besitz, Max Weber den Willen für den entscheidenden Machtfaktor hält, weist Vaerting die Konstanz der Machtfaktoren an sich, gleichzeitig aber die Veränderlichkeit ihres Gewichts, nach. Einen absoluten Zentralfaktor der Macht gibt es also nicht.

Bei der Untersuchung der Machtfaktoren im einzelnen ergibt sich nun eine prinzipielle Übereinstimmung der machtsociologischen Grundlinien bei allen Massenherrschaften, wenn auch hier und da infolge der verschiedenen Struktur der einzelnen Machtkreise die Auswirkung des einen oder anderen Gesetzes gehemmt wird. Im Machtkreis Jugend — Alter sind diese Hemmungen am augenscheinlichsten; doch auch im Herrschaftskreis der Geschlechter wird das Problem wesentlich kompliziert, weil hier Machtkomponente und Sexualkomponente zusammenwirken (vgl. hierzu M. Vaerting, Neubegründung der Psychologie von Mann und Weib. Karlsruhe 1921 und 1923). Neben den Hemmungen dieser Art erschwert auch die Tatsache der Wechselwirkung der Machtverhältnisse untereinander und die des Überschneidens verschiedener Machtkreise eine klare Erkenntnis machtsociologischer Gesetze. — Die Machtkomponente macht viele Vorgänge und Handlungen im kulturellen und gesellschaftlichen Leben innerhalb der einzelnen Machtkreise erst verständlich. Die Prinzipien der Belohnung und Strafe, das Recht, geschlechtliches Leben, Bildungswesen, Familienleben, Korpsgeist, die geistige Produktivität der Herrschenden und die sogenannte geistige Minderwertigkeit der Beherrschten erscheinen unter dem Aspekt der Machtlage in einem neuen Lichte. Es zeigt sich dabei, daß die heute als spezifisch weiblich angenommenen Eigenschaften bei allen Beherrschten in gleicher Weise wiederkehren, selbst beim männlichen Geschlecht, soweit es beherrscht ist, und zwar sollen diese Eigenschaften — das ist entscheidend — nicht angeboren sein, sondern sie sind Milieuwirkungen, d. h. hier Wirkungen der Machtlage, oder aber sie sind unterstellt, d. h. sie sind z. B. im Machtkreis der Geschlechter Kennzeichen einer „normierten Weiblichkeit“. Im letzteren Falle sind diese Beherrschteneigenschaften Ergebnisse der Inferioritätslehre, die immer das wichtigste Instrument jeder Vorherrschaft ist. Ein sehr reiches Material ist in dem vorliegenden Werke zusammengetragen, um die herausgestellten machtsociologischen Thesen in concreto zu verifizieren. Neben eigenen Beobachtungen sind Zeugnisse ethnologischer, vorgeschichtlicher, kulturhistorischer, wirtschaftswissenschaftlicher, soziologischer und psychologischer Forscher mit einer Weite des Blickes verwertet, die anscheinend keine Fachgrenzen kennt.

Ebenso breit wie die Tatsachengrundlage, auf der die vorgetragenen machtsociologischen Thesen erwachsen, ist nun auch das Feld ihrer Anwendungsmöglichkeiten. Die Bedeutung dieser Machtlehre für die allgemeine Soziologie springt ohne weiteres in die Augen. Genau so beansprucht sie die Aufmerksamkeit der differentiellen Psychologie, die, wie sich zeigt, nur als relative differentielle Psychologie möglich ist. Über Soziologie und Psychologie hinaus aber müssen sich die Erkenntnisse der Machtlehre in der Anthropologie, Geschichtswissenschaft, Rechtswissenschaft und Pädagogik auswirken.

Es ist manchmal zu spüren, daß dieser Soziologie und Psychologie der Macht, deren einziges Ziel es sein soll, „die Wahrheit durch neue Erkenntnisse zu fördern“, wie das Vorwort betont, ein normativer Charakter anhaftet. Der Verfasserin schwebt Gleichberechtigung oder Machtgleichgewicht (als „Autonomie“ bezeichnet) als Ideal vor.

Durch Erkenntnis der machtsociologischen Gesetze soll sich der Mensch aus den Sklavenketten der Macht befreien und sich zum Herrn über diese erheben können.

Weniger überzeugend als die Untersuchungen im einzelnen scheint mir die geschichtsphilosophische Prämisse zu sein, die jenen zugrunde liegt. Wie anderwärts die Wirtschaft (z. B. in Marx' Dialektik), die staatlichen Verhältnisse, die Religion usw. als die entscheidenden Zentralkräfte der historischen Bewegung gesehen werden, so stellt sich hier die Macht als das „sociologische (soll heißen: historische bzw. kulturelle) Urelement“ vor. In Wahrheit wird es sich im Fortschritt der Geschichte immer um eine Wechselwirkung zwischen dem Machtgebiet und den übrigen Kultursystemen handeln. Es herrscht eine reziproke Kausalität, wo gern eine reine Kausalität angenommen wird. Überdies scheint mir — kulturphilosophisch gesehen — die Gegenüberstellung von Machtwirkungen und sogenannten „rein-geistigen Wirkungen“ nicht zu Recht bestehen, was übrigens ebenso gegen das Schema der gesellschaftlichen Faktoren in Max Schelers „Probleme einer Soziologie des Wissens“ einzuwenden ist.

Trotz dieser Vorbehalte ist der Ertrag der gründlichen Arbeit über ein solch schwieriges Gebiet für jeden Geisteswissenschaftler, insbesondere für den Soziologen, eine Hilfsquelle ersten Ranges. Mit der aufrichtigen Anerkennung der wissenschaftlichen Leistung und der Bedeutung des hier gewonnenen methodischen Gesichtspunktes werden auch diejenigen Einzelwissenschaftler nicht geizen, die den Ergebnissen der Untersuchung noch mit Zurückhaltung gegenüberstehen, weil noch nicht das gesamte notwendige Quellenmaterial, soweit es erreichbar ist, zur Verfügung steht.

Hamburg.

Dr. Paul Schneider.

Vierkandt, Alfred, o. ö. Professor an der Universität Berlin, Gesellschaftslehre. Ferdinand Encke, Stuttgart 1928. XI und 484 S.

Die zweite Auflage von Vierkandts Gesellschaftslehre bedeutet gegenüber der früheren eine wesentliche Umgestaltung im Gesamtaufbau wie in den Einzelausführungen. Es ist nunmehr ein geschlossenes Werk, das seine Eigenart gegenüber andern Darstellern durchaus bewahrt. Unter den so mannigfachen Auffassungen des vielmumstrittenen Faches vertritt V. die der „formalen“ Soziologie. Sie geht auf die Grundkonzeption Georg Simmels zurück. Das bedeutet: Gesellschaftslehre als eigene Disziplin hat sich nicht mit konkreten Inhalten irgendwelcher Kulturgebiete zu befassen, sondern nur die Formen darzustellen, die unter wechselndem Inhalt dieselben bleiben. Sie treten allenthalben und jederzeit auf, wo es zur Gesellschaftsbildung kommt: sie machen ihre Wesenheit aus. Die Auffassung berührt sich in der Grundidee mit der Wieseschen Beziehungslehre. Sie unterscheidet sich darin, daß Wiese vom Individuum als solchem ausgeht, V. aber von der Ganzheit der Gruppe. Man wird diese Einstellung gegenüber der Comte-Spencerschen als eine spezifisch deutsche Auffassung bezeichnen. Letztere gehört nach V. zu der speziellen oder Kultursociologie, deren Möglichkeit er an sich nicht bestreitet. Wie man im übrigen sich zur Absteckung des Gegenstandes stellen mag, man wird zugeben, daß eine solche allgemeine Morphologie des gesellschaftlichen Lebens (das scheint mir die richtige Bezeichnung zu sein) notwendig ist, auch wenn sich nicht der ganze Inhalt der Wissenschaft darin erschöpft. Es handelt sich hierbei um Erfassung der Kategorien, die überhaupt erst soziale Erkenntnis möglich machen. Schon darum ist die geschlossene Darstellung des Gedankens im vorliegenden Werke zu begrüßen. Man wird es als Einführung in die Probleme warm empfehlen können; eine kurze Inhaltsangabe erleichtert bei jedem Kapitel die Lektüre, ausführliche Literaturangaben geben Fingerzeige zum Weiterstudium. Einige charakteristische Momente seien indessen hervorgehoben.

Zunächst bezeichnet V. die Methode, der er seine Einsichten verdankt, als die phänomenologische: Erkennen der wesentlichen Merkmale durch Heraushebung der reinen Formen führt zu letzten Begriffen, „Urphänomenen“, deren Erkenntnis nur auf dem Wege der Anschauung und durch eidetische Betrachtung des einzelnen Falles möglich wird. Indessen scheint hierbei eine Selbsttäuschung vorzuliegen, die leicht begreiflich wird. Voraussetzung, daß man an Einzelvorkommnissen eine solche Wesensschau hervorkehrt, ist letzthin genaue Bekanntschaft mit den Dingen selbst. Diese aber beruht auf sehr zahlreichen eigenen und fremden Beobachtungen, Beschreibungen, Untersuchungen, auf die auch V. sich allenthalben stützen muß. Wenn man dann nachträglich von diesen Vorarbeiten und Einzelkenntnissen absieht, so kann es aller-

dings den Anschein erwecken, als sei die Gewinnung der Typen rein aus der Wesensschau erwachsen, während diese doch nur eine letzte Abstraktion vorangehender empirischer Erfahrung darstellen. Zudem besteht gerade bei dieser Methode eine nicht geringe Gefahr: daß nämlich die Einzelercheinungen „eidetisch“ isoliert gefaßt werden, daß aber Entstehung, Entwicklung, Zusammenhang mit andern Elementen, vor allem der lebende Prozeß selbst dabei zu kurz kommen. Auch V. ist dieser Gefahr nicht entgangen. Die einzelnen Gruppen, Triebe, Verhältnisse werden nebeneinandergestellt, ohne daß das Mit- und Zueinander, ohne daß Ableitung und Bedingtheit der einzelnen Elemente deutlich würden. Auch ihre Abweichungen und deren Verursachung werden nicht geklärt. Reine Beschreibung ist gewiß eine Voraussetzung des Forschens; aber die verschiedenen Formen sind eben zeitlich und milieuhaft bedingt, wandeln und entwickeln sich nach bestimmter Richtung, stehen in Abhängigkeit voneinander, gerade auch wenn es sich um geistige Dinge handelt. Das aber muß notwendig bei einer phänomenologischen Betrachtung zurücktreten.

Allerdings hat V. das Gesellschaftsleben zu erklären und auf letzte Kräfte zurückzuführen unternommen. Es sind für ihn ausschließlich seelische Kräfte hierbei im Spiel. Er führt alles gesellschaftliche Sein auf die plastische (bildsame) Anlage im Menschen zurück. So enthält fast die Hälfte des Buches eine Psychologie, um die seelischen Veranlagungen der Individuen, soweit sie sozialer Art sind, darzustellen. Unterordnungs- und Hilfstrieb, Kampftrieb und Nachahmung, Sympathiegefühle und Geselligkeitstrieb sind solche koordinierten Anlagen des Menschen, die ihr geselliges Sosein bestimmen. V. folgt hier vielfach den Spuren des Amerikaners MacDougall. Nun steht es jedoch mit diesen Trieben sehr eigentümlich. Man gewinnt den Eindruck, daß sie zum guten Teil ad hoc konstruiert sind, um nachträglich die gesellschaftlichen Erscheinungen aus dem geistigen Wesen des Menschen allein zu begründen. Es sind gar keine ursprünglichen Anlagen, keine Urphänomene, sondern umgekehrt Erscheinungen, die erst aus dem äußerlichen Zusammensein der Menschen selbst hier und da entstehen und ohne diese bedeutungslos bleiben. Der „Unterordnungstrieb“, eine höchst unglückliche Erfindung Mc. Dougalls, ist dafür vielleicht besonders charakteristisch. Eine solche Erscheinung ist überhaupt nur zu verstehen durch das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten, das auf physischem Zwang und äußerlicher Gewalt auf der einen, auf äußerer Abhängigkeit oder Schwäche, auf Gewöhnung und Vererbung auf der anderen beruht. Dabei mag es immer einzelne Menschen wie Völkerschaften geben, die schwächer, willfähriger, unselbständiger sind: neben den Jugendlichen gehören ursprünglich die Frauen dazu. Wenn jedoch von einem besonderen „Unterordnungstrieb“ gesprochen wird, so ist das nur ein leeres Verlegenheitswort für ein höchst kompliziertes und variables Verhältnis. Ähnlich scheint es mit der Mehrzahl der übrigen Anlagen zu stehen, die als „Wesenheiten“ angenommen werden, während sie doch Erzeugnisse mannigfacher äußerer und innerer Faktoren sind. Es entspricht der idealistischen Einstellung des Verfassers, daß das wirkliche Urphänomen allen gesellschaftlichen Zusammenseins, der Geschlechtstrieb, überhaupt mit keinem Wort Erwähnung findet, obwohl auf ihn letzthin alle Gesellschaft zurückzuführen ist. Der Grund liegt darin, daß für V. nur innerliche, das sind geistige Kräfte die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmen; darum bleibt ein solches Urphänomen, wie das Geschlechtsverhältnis, überhaupt für ihn unwesentlich. Aber Reife, Geschlecht und Rasse sind nun einmal biologische Faktoren, die aus dem sozialen Sein gar nicht ausgeschieden werden können; „eidetisch“ treten sie stets zusammen mit den geistigen auf. Gerade das ist das Eigentümliche gesellschaftlicher Wesenheit.

Damit zusammen hängt die entscheidende Frage, ob überhaupt die Psychologie Ausgangspunkt der Gesellschaftslehre sein kann. V. stellt sich bewußt auf die Erklärung der sozialen Erscheinungen von innen heraus; die Kräfte sind bei ihm ausschließlich psychische. Das ist indessen eine Vorwegnahme, die keineswegs aus der Wesensschau selbst sich ergibt, sondern nur eine mögliche und nicht einmal wahrscheinliche Hypothese darstellt. Denn alle Gesellschaft ist eben ein Zusammensein von außen und innen. Geographische und ethnische Umwelt, Gleichheit und Verschiedenheit der Rasse, menschliche Einrichtungen und objektive Mächte, erzwungenes Handeln und Entwicklung der Organisationen sind bei allen gesellschaftlichen Zusammenhängen nicht auszuschalten, weil sonst die rein innerliche Verankerung in der Luft schwebte. Ich erinnere etwa an den für die Gesellschaft so wichtigen Gedanken der Generation,

den neuerdings Mannheim wieder mit Recht so stark betont hat. Er ist nicht von innen heraus allein zu erklären, sondern bedarf einer gleichzeitigen Erfassung auch der äußeren Tatbestände; sonst haben wir es eben mit sozialpsychischen Erscheinungen zu tun, aber nicht mit gesellschaftlichen. Man gelangt scheinbar zu den „Urphänomenen“, die in Wirklichkeit zusammengesetzter Art sind und eine starke Variabilität nach Zeit, Raum, Entwicklungshöhe, Gelegenheit aufweisen. Hier vermag die vergleichende Methode zu einwandfreien Ergebnissen zu führen. V. will sich aber bewußt von einer empirisch-positivistischen Grundhaltung abwenden und die Innerlichkeit gegenüber dem äußeren Zusammenleben der Menschen in den Vordergrund stellen. Darum gibt es für ihn nicht Wandlungen und Entwicklungen, nicht Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, sondern nur Formen als solche. Darum behandelt er auch die „Gemeinschaft“ als verinnerlichtes Gebilde mit so großer Vorliebe gegenüber der veräußerten „Gesellschaft“. Indessen beruht jene auf einer Undifferenziertheit der Glieder, die bei größerer Beweglichkeit, Entfaltung, Blutmischung, also aus äußerlichen Gründen verloren gehen muß. Jede Differenzierung der Berufe und die äußere Arbeitsteilung führt eine Lockerung der ursprünglichen Gemeinschaft herbei. Die Verschiedenheit der Bewußtseinsinhalte, hervorgegangen aus Verschiedenheit der Tätigkeit, der Rassenmischung, der örtlichen Ausdehnung führt auch zu einer loseren Bindung des Einzelnen. Dies alles ist nicht allein aus einer plastischen Anlage der Menschen zu verstehen. Durch die Differenzierung der Tätigkeit vermindert sich der gemeinsame Inhalt des Bewußtseins und beschränkt sich nur noch auf gewisse Sphären des Wollens und Fühlens. Man kann aber unmöglich von Arbeitsteilung und Berufstätigkeit absehen, wenn man gesellschaftliches Sein und Werden verstehen will. Gesellschaftsleben kann so wenig eine reine Geisteswissenschaft sein, wie die Gesellschaft selbst nur Geist ist.

Aber gerade durch die Betonung der inneren Wesenheit bedeutet Vierkandts Gesellschaftslehre ein einheitliches Werk, das man als solches hinnehmen muß. Wenn man Einzelheiten anders will und die Grundeinstellung ändert, so würde es seinen geschlossenen Charakter verlieren. V. ist seiner idealistischen Grundauffassung treu geblieben und hat mit reichem Wissen und weitgehendem Verständnis eine einheitliche Auffassung der Gesellschaft geschaffen. Die junge Wissenschaft der Soziologie, die in Deutschland noch so stark umstritten ist, hat darin ein Werk von großem Wurf erhalten. Durch seine schlichte und verständliche Darstellung vermag es den zahlreichen Zweiflern unter den Gelehrten zu zeigen, daß die Wissenschaft von der Gesellschaft durchaus lebensfähig ist und Probleme zur Klärung bringt, die außerhalb ihrer gar nicht erfaßt werden können.

Berlin.

Prof. Dr. Fr. Eulenburg.

Waldecker, Ludwig, Allgemeine Staatslehre. Berlin-Grunewald. Dr. Walther Rothschild. 1927. Groß-Oktav 788 S.

Den Gedankengang dieses Werkes kann ich nicht kürzer und knapper wiedergeben, als es der Verfasser selbst im letzten Absatz tut. „Jeder Staat und jede Staatenverbindung ist nur ein Stück in dem großen Zusammenhang, den wir als Prozeß sozialer Geistigkeit kennen gelernt haben. Er bedient sich des Staates und der Staatenverbindungen für seine Zwecke. Wie er den Begriff des Staates und der Staatenverbindung einschließlich des Bundesstaates hervorgebracht hat, so mag er auch einmal eine Ära zeitigen, die wieder ohne diese Begriffe auskommt. Denn hier handelt es sich um menschliche Dinge, und alles Menschliche ist unzulänglich und vergänglich. Deshalb sind Staat und Staatenverbindungen zwar politische Realitäten, aber keine in sich ruhenden Gebilde. Und eben deshalb erfassen wir sie nur als ein Gleichnis.“

Dieser Gedanke ist in den letzten Jahren uns insbesondere durch Oswald Spengler vertraut gemacht worden. Die Methode, die der Verfasser wählt, um seinen Gedanken durchzuführen und hinsichtlich derer er sich auf Althusius berufen zu können glaubt, ist die „funktionale Betrachtungsweise“. „Die eigentümlichen Formen, in denen sich das gesellschaftliche Leben bewegt und in denen sich die jeweiligen Anschauungen von Kunst, Religion, Recht usw. spiegeln, sind nicht individuelle Erzeugnisse, wie man im 18. Jahrhundert annahm, sondern im Verlaufe des Prozesses sozialer Geistigkeit gezeitigte Ergebnisse, denen ebenso viele Funktionen entsprechen“ (S. 9.). Oder (S. 33): „im Hinblick auf die Gegebenheit einer normativen Gesetzmäßigkeit stehen

die individuellen Lebensäußerungen unter sich in einer bestimmten Beziehung wechselseitiger Zuordnung. Für ein derartiges Verhältnis stellt uns die Mathematik den Begriff der Funktion zur Verfügung.“ Grundfunktionen sind dem Verfasser die Gewalt-, Liebes- und Rechtsverhältnisse (s. Kapitel 3.). Der Staat ist ihm der endgültige Zurechnungspunkt. Verfasser hält Staaten auch ohne Recht für möglich. „Es hat Zeiten gegeben, in denen diese Voraussetzung (nämlich Betrachtungsweise unter dem Gesichtspunkt des Rechtes) nicht gegeben war und doch zweifellos ein Staat vorlag, welcher soziale Staatsbegriff dann willensmäßig vielleicht über Normen der Liebe oder Gewalt als Zurechnungsendpunkt erschien.“ (!) Soweit aber der Staat Rechtsbegriff ist, wird „aus den Beteiligten etwas hinausgedacht und über Rechtsrelationen auf den ‚Staat‘ genannten Punkt bezogen“ (S. 274).

Das Werk stellt an die Mitarbeit des Lesers nicht geringe Anforderung. Das Wort Erich Kaufmanns mag einem bei der Lektüre einfallen: „Daß der Staat eine Verfahrensgrundreihe, ein Zurechnungspunkt sei, das ist unerlebbar.“ Ich kann nicht finden, daß die Methode des Verfassers der juristischen Betrachtung des Staates neue Wege weise. Auch für ihn weist der Staatsbegriff die drei Merkmale: Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsverfassung auf, weicht also nicht von der landläufigen positivistischen Auffassung ab. Aber es muß ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß das Werk sich nicht sowohl an den Staatsrechtler als vielmehr an den Rechtsphilosophen wendet. Dieser aber wird dank der eigenartigen Betrachtungsweise des Verfassers auf eine Fülle des Anregenden und Interessanten stoßen.

Düsseldorf.

Oberregierungsrat Bruno von Oppen.

Walder, W., Dr. Landgerichtsrat, *Grundlehre jeder Rechtsfindung*. Dargestellt für die Praxis des Zivilrechts unter Berücksichtigung der Rechtsprechung des Reichsgerichts. Berlin-Grunewald, Dr. Walter Rothschild. 1928. 51 S.

Diese Schrift will einen knappen Abriß der allgemeinen Grundlehren jeder Rechtsfindung geben. Der Verfasser untersucht das Geschäft der Rechtsfindung als ein logisches (formales), teleologisches (ethisches und psychologisches [kausales]). Die Rechtsfindung bediene sich, so führt der Verfasser aus, der allgemeingültigen Formen des Denkens, insbesondere des hypothetischen Syllogismus. Die Prämissen zu gewinnen mache aber das eigentliche Urteilen aus. Zunächst müsse durch Reflektieren der Obersatz gefunden werden, was um so mehr hervortrete, je mühevoller er ermittelt wird (z. B. wenn kein Gesetz paßt). Erst dann beginne das Subsumieren, das man oft fälschlich als die wesentliche Tätigkeit bei der Rechtsfindung bezeichnet hat. Dieses Abwägen der Umstände des Einzelfalls erscheint dem Verfasser als ein teleologisches Verhalten, ein gerechtes zweckhaftes Urteilen nach objektiven Maßstäben, die er auf empirischer Basis gewinnen zu können glaubt. Daß hierbei nicht bloß die Interessen der einzelnen Beteiligten, sondern auch die Zwecke der Gesamtheit zu wahren sind, gibt nach Ansicht des Verfassers der Rechtsfindung den Charakter einer sozialethischen Wertung. Der Zusammenhang zwischen Recht und Sittlichkeit sei durch den Gesetzgeber durch die Verweisung auf die „guten Sitten“, „Treu und Glauben“ usw. zum Ausdruck gebracht.

Diese Grundgedanken werden dann in Untersuchungen über die Bearbeitung des Tatbestandes und die Auslegung und Ergänzung von Gesetzen und Willenserklärungen zur Anwendung gebracht. Das psychologische Moment findet der Verfasser in dem „Rechtsgefühl“, das die Bewertung der Dinge, die Entscheidung intuitiv erahnen läßt. Es sei die psychologische Ursache der Entscheidung, niemals aber ihre Begründung in logischer Form.

Die Kritik des von einem praktischen Juristen verfassten Buchs hat vor allem bei der teleologischen Betrachtung einzusetzen, die auch den größten Teil der Darlegungen ausmacht. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Gleichsetzung teleologischer mit ethischer Bewertung und die durch den Verfasser vorgenommene Art der Verbindung von Recht und Sittlichkeit sehr angreifbar ist, vor allem aber die daraus entspringende Ableitung der sittlichen Vorschriften aus der Erfahrung. Gerade daß das Reichsgericht bei der Auslegung des Begriffes Treu und Glauben auf das „Anstandsgefühl aller billig und gerecht Denkenden“, zweifellos eine empirisch zu ergründende Tatsache abstellt, zeigt m. E., daß durch die Verweisung auf die guten Sitten nicht un-

mittelbar eine sittliche Erwägung eingeführt, sondern nur auf das tatsächliche Maß der Durchsetzung der sittlichen Grundsätze zurückgegriffen wird.

Sieht man von diesen grundsätzlichen Bedenken ab, so ist die Schrift dem rechtsphilosophisch Interessierten wegen ihrer auch dem Nichtjuristen verständlichen Darlegung juristischer Gedankengänge bei der Urteilsfindung zu empfehlen.

Halle a. d. S.

Dr. iur. Dr. phil. Hans Schade.

Walther, Andreas, Dr. phil., Soziologie und Sozialwissenschaften in Amerika und ihre Bedeutung für die Pädagogik. Verlag G. Braun, Karlsruhe 1927. 143 S.

Auf Grund eigener Anschauung und einer umfassenden Kenntnis der Literatur stellt W. in sieben Kapiteln die Eigenart und die reiche Gliederung der amerikanischen Soziologie dar. In einer geschichtlichen Betrachtung charakterisiert er die Auffassungen der führenden Forscher und Forschungsinstitute. Eingehend redet er sodann von der Sozialpsychologie, die heute weitaus am breitesten und bedeutendsten in Amerika ausgebildet ist. Er kennzeichnet ihre Methoden und ihre Grundbegriffe. Im dritten Kapitel veranschaulicht W. das systematische Studium der gegenwärtigen Gesellschaft, das mittels einer hochentwickelten Technik der Forschung einen breiten Tatsachenunterbau errichtet, der sowohl die soziologischen Bestände der Großstadt wie des Landes in sich faßt. Die dynamische Gesellschaft Amerikas ist ein unvergleichliches „Laboratorium“ für die amerikanische Soziologie, die außerdem durch vergleichende Forschungen über fremde Kulturen ihre Erkenntnisse erarbeitet. Die Verarbeitung und Nutzenwendung dieser Erkenntnisse vollzieht sich in den Bestrebungen der breiten amerikanischen Bewegung einer „Sozialisation“ der Berufe. Das stellt W. in den folgenden vier Kapiteln dar, indem er das Verhältnis zwischen der theoretischen und der praktischen Soziologie prüft. Vornehmlich in der sozialen Vorbildung der Theologen und Pädagogen bekundet sich die Nutzenwendung der soziologischen Einsichten für die Zwecke eines sozial ganz aufgewachsenen Christentums und einer pädagogischen Wertlehre. Sehr beachtlich ist die Lösung des Problems der Bürgerkunde mittels einer ins Pädagogische übersetzten Soziologie und Sozialpsychologie. Der soziologische Unterricht auf College und Gelehrtenschule, von dem W. abschließend spricht, ist durch seinen Massenbetrieb und seinen zielbewußten Studiengang gekennzeichnet.

W.'s Buch, das oft vergleichende Betrachtungen der deutschen Soziologie aufnimmt, ist ein aufschlußreicher und anregender Bericht.

Leipzig.

Prof. Dr. Paul Vogel.

SELBSTANZEIGEN

Dubislav, Walter, Professor an der Technischen Hochschule Berlin. Die Definition. 3., völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. 1931. VIII und 160 S. Verlag Felix Meiner, Leipzig.

Kaum ein Gebiet der Wissenschaftstheorie ist so umstritten und bedarf in Anbetracht der modernen axiomatischen und logischen Untersuchungen so dringend einer zusammenfassenden Bearbeitung wie die Definitionslehre. Bislang aber fehlte ein Werk, das vom Standpunkt der exakten Logik und Axiomatik aus diese Definitionslehre im Rahmen einer Monographie entwickelte. Das oben näher bezeichnete Buch will diese Lücke ausfüllen.

Fricke, Gerhard, Gefühl und Schicksal bei H. v. Kleist. Studien über den inneren Vorgang im Leben und Schaffen des Dichters. „Neue Forschung“, Arbeiten zur Geistesgeschichte der germanischen und romanischen Völker. Hrsg. von H. Hecht, F. Neumann, R. Unger. Berlin 1929.

Gegenüber den zahlreichen — bejubelnden oder verdammenden, metaphysischen oder psychoanalytischen, ja politischen und konfessionellen — Kleistkonstruktionen wird hier versucht, in strenger, sachbezogener, interpretierender Analyse des vorliegenden geschichtlichen Materials, der Briefe, Schriften und Dichtungen Kleists, ein Element in seinem Lebensgefühl und Daseinsvollzuge nachzuweisen, das für das Verständnis seines Wesens und seiner vielumstrittenen Dichtung von entscheidender Wichtigkeit ist. In einer dem klassischen Idealismus wie der Romantik gegenüber ganz neuen Weise ist K. durchdrungen vom Erlebnis der schlechthinnigen Einmaligkeit, Einzigkeit und Wirklichkeit seines konkreten Ich und seines konkreten Schicksals. Aus dieser Erfahrung des eigenen, absolut-individuellen, unvertauschbaren Ich als der Urwirklichkeit seines Daseins ergaben sich mit Notwendigkeit dieser beispiellose Zusammenstoß mit Kant, dieses beispiellose „Mißverständnis“ und diese beispiellos vernichtenden Folgen. Von K.s „Gefühl“ — das als Ausdruck seines neuen Ich und Weiterlebens weder mit dem romantischen noch mit dem modern-psychologischen „Gefühl“ etwas zu tun hat — führt keine Brücke zu der idealistischen Fragestellung und Antwort, zu den Kategorien des Transzendentalen und der reinen Form. Das Individuum fragte die Idee nach seinem individuellen Sollen und Sinn, und es zerbrach daran, daß es auf diese Frage ohne Antwort blieb. Gleichzeitig folgt aus diesem Verständnis K.s eine neue, umstrittenste Fragen der inneren Interpretation erhellende Deutung seines dichterischen Werks.

Goedewangen, T., Dr. phil., Privatdozent an der Universität Utrecht (Holland). Summa contra Metaphysicos. Einführung zum System der Philosophie. Ausgabe des „Genootschap voor critische filosofie“. Leiden, A. W. Sythoff, 1931. XXIV und 245 S.

Der Zweck dieser in deutscher Sprache verfaßten Schrift ist ein zweifacher: Abweisung der Metaphysik und Einführung in das System der Philosophie. Metaphysik nennt der Verfasser jedes Bestreben, die verschiedenen Wissenschaften aus einem bestimmten „Objekt an sich“ herzuleiten, oder m. a. M. einem bestimmten Wissenschaftsgebiet den Vorrang zu geben, es zu einer „Allwissenschaft“ zu hypostasieren. Die verschiedenen Arten der Metaphysik werden einer Betrachtung unterzogen: der Naturalismus, der Psychologismus, der Historismus, der Moralismus, der Ästhetizismus, der Theologismus. Sie werden charakterisiert und kritisiert, weil sie den freien Verkehr der Wissenschaft beeinträchtigen und in ihrer despotischen Generalisation die Autonomie der besonderen Wissenschaften gefährden. Aber nicht nur im allgemeinen wird die Metaphysik abgewiesen. Es wird auch in jedem spezifischen Wissenschaftsgebiet versucht, die metaphysischen Deduktionen zu entkräften, um zu einer philosophischen Deduktion im Sinne der transzendentalen Methode Platz zu bekommen. Letzteres ist der zweite, positive Zweck dieser Schrift.

Die Wissenschaften werden in folgender Anordnung behandelt: Mathematik, Naturwissenschaft, Sprachlehre, Gemeinschaftslehre, Kunstlehre, Religionslehre, Psychologie, Soziologie, Geographie, Geschichtswissenschaft. Jedesmal werden die Grundprinzipien aufgesucht, die den betreffenden Wissenschaften es ermöglichen, ihre Autonomie zu konstituieren.

Diesen Darlegungen wird eine Einführung in die Logik vorausgeschickt. Die Logik ist nach dem Urteil des Verfassers nicht nur auf Mathematik und Naturwissenschaft bezogen, sondern allgemeine Grundwissenschaft und Grundlage der Philosophie. Die sog. „formale“ Logik und die „Dialektik“ sind nur deren Teilgebiete. Vier Klassen von Grundprinzipien lassen sich dabei unterscheiden: die Prinzipien der Geltung, der Qualität, der Relation, der Modalität. Die dritte Gruppe dieser Prinzipien, diejenigen der Relation, spielen dabei eine besondere Rolle, insofern sie in jedem spezifischen Wissenschaftsbereich, in immer neuer Gestalt übrigens, zurückkehren. — So wird die kritische Methode fortgeführt und an neuen Problemen, ja an neuen Wissenschaften (Soziologie und Geographie z. B.) erprobt.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Sämtliche Schriften und Briefe. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. VI. Reihe, I. Band, bearbeitet von Willy Kabitz. Verlag Otto Reichl, Darmstadt 1930. 582 S.

Der neue Band der von der Akad. d. Wiss. veranstalteten Leibniz-Ausgabe, der vierte der bisher erschienenen, eröffnet die Reihe der philosophischen Schriften. Wie die Einleitung betont, kann für die Abgrenzung dieser Reihe von den übrigen Schriftenreihen keine andere Idee von Philosophie maßgebend sein als die, welche in L.s Gedankenwelt zur Entfaltung und in seinem Schrifttum zum Ausdruck gekommen ist, wie denn auch die Anordnung der einzelnen Stücke zunächst dem Ablauf seines Lebens und Denkens zu folgen hat und erst innerhalb des nach Lebens- und Arbeitsabschnitten eingeteilten Zeitrahmens, wo nötig, zu einer Gruppierung nach sachlichen Gesichtspunkten übergehen kann. So beginnt denn der vorliegende Band mit L.s Universitätsjahren in Leipzig und Altdorf-Nürnberg (1661—1667) und bringt im ersten Teile sämtliche unzweifelhaft von ihm selbst verfaßte Disputationsschriften, fünf an Zahl, in zeitlicher Reihenfolge, nach den Terminen der Disputationsakte, zu welchen sie gedruckt und gegen Einwände verteidigt werden mußten, die erste („De Principio Individui“, 1663) des noch nicht Siebzehnjährigen zusammen mit der uns erhaltenen Vorrede seines Lehrers Jakob Thomasius. Es sind L.s früheste wissenschaftliche Leistungen auf den beiden Studiengebieten der Philosophie und Jurisprudenz, die er, wie seine Magisterschrift vom Jahre 1664, das „Specimen Quaestionum Philosophicarum ex Jure collectarum“, deutlich zeigt, von vornherein in eine enge und lebendige Beziehung zueinander gesetzt hat, so daß es denn wohl zur Genüge gerechtfertigt erscheint, wenn in den vorliegenden Band auch die eigentlich juristischen Disputationen, „De Conditionibus“, 1665, und „De Casibus perplexis“, 1667, mitaufgenommen worden sind, da sich in ihnen die Anfänge seiner Rechtsphilosophie, insbesondere seiner Rechtslogik manifestieren. Für uns heute sind alle diese Stücke, auch das philosophisch bedeutendste „De Arte combinatoria“, 1666, allein noch wertvoll als Dokumente für die Quellen und Fortschritte der Entwicklung eines universalen Geistes, wie es L. war, zur Reife und Selbständigkeit, und dies nun um so mehr, als das noch erhaltene und in den bisher erschienenen Bänden der Akademieausgabe bereits mitgeteilte Briefmaterial aus L.s Studienzeit sehr spärlich und wenig ergiebig ist. Unter solchen Gesichtspunkten sind auch die zwischen den Disputationsschriften nach ihrer mutmaßlichen Entstehungszeit eingefügten Aufzeichnungen von L. zu betrachten, welche hier zum ersten Male veröffentlicht werden. Es handelt sich da um Randbemerkungen zu philosophischen Lehrbüchern (metaphysischen, logischen und ethischen Inhalts) von Daniel Stahl, Jakob Thomasius und Joh. Heinr. Bisterfeld. Sie sind die wichtigsten aus einer größeren Anzahl von Aufzeichnungen ähnlicher Art, die erst neuerdings, d. h. in den letzten Jahrzehnten in der Hannoverschen Bibliothek aufgefunden worden sind. Was davon übrigens nicht in den „Textbänden“ zum Abdruck gebracht werden kann, wird doch in dem für die „Untersuchungen und Erläuterungen“ bestimmten Bande der Reihe zur Sprache kommen. — Der zweite Teil des vorliegenden Bandes umspannt die Jahre der Wirksamkeit L.s in Frankfurt a. M. und Mainz (1667—1672), in denen

er die Ideen und Pläne der Studienzeit weiterverfolgt, zugleich aber in persönlicher Berührung mit bedeutenden Männern der verschiedensten Lebens- und Anschauungskreise neue empfangen und zur Ausführung zu bringen versucht hat. Das in Betracht kommende Schriftenmaterial dieser Jahre, nach Inhalt und Form sehr mannigfaltig, mußte schon der Übersichtlichkeit wegen sachlich gegliedert und daher eine Anzahl von Gruppen aus den inhaltlich einander näherstehenden Arbeiten gebildet werden. Dabei waren denn wieder Gedanken und Absichten von L. selbst leitend, die er in seiner Frankfurter und Mainzer Zeit verfolgt und wiederholt auch in seinen Briefen, namentlich an den Herzog Johann Friedrich in Hannover und Antoine Arnauld in Paris, auseinandergesetzt hat. Weiter aber stellte sich das Material als so umfangreich heraus, daß der vorliegende Band in seinem 2. Teile nur noch die erste Hälfte, zwei der gebildeten Schriftengruppen, in sich aufnehmen konnte. Die eine der beiden enthält unter dem zusammenfassenden Titel „*Jurisprudentia Rationalis*“: 1) die dem Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, gewidmete Schrift „*Nova Methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae*“ vom Jahre 1667; in Fußnoten zum Texte des ersten Druckes sind ihr die drei Bearbeitungen beigegeben, welche L. erst 30 Jahre später vorgenommen, aber nicht ganz vollendet hat, und so werden denn diese hier zum ersten Male veröffentlicht; 2) die „*Specimina Juris*“ eine Neuausgabe seiner drei in die Jurisprudenz einschlagenden Disputationen, 1669 erschienen, von denen jedoch nur die vollkommen umgestaltete Abhandlung aus der Rechtslogik „*De Conditionibus*“ hier noch einmal zum Abdruck gelangt ist; 3) die „*Elementa Juris Naturalis*“, eine Reihe in L.s hannoverschem Nachlaß weit voneinander zerstreut liegender z. T. fragmentarischer und zumeist noch unbekannter Schriftstücke, Aufzeichnungen, Untersuchungen, Entwürfe zur Grundlegung der rationalen Jurisprudenz. Die andere Gruppe, „*Demonstrationes Catholicae*“ betitelt (nach dem gleichnamigen Plan einer systematisch-vollständigen Apologie der christlichen Lehre und Kirche gegen Atheisten und Sektierer, auf umfassender und gesicherter philosophischer Grundlage, mit dem sich L. damals und dann auch später immer wieder beschäftigt hat), enthält eine Anzahl kleinerer, zumeist unvollendeter oder nur noch im Bruchstück erhaltener Arbeiten, die sich um theologische Fragen drehen. Sie verdanken ihre Entstehung vielfach den Anregungen J. Chr. Boineburgs, dessen Einfluß auf L. damals doch sehr erheblich gewesen ist. Einige dieser Stücke, wie die „*Confessio Naturae contra Atheistas*“, 1668 (?), oder die „*Defensio Trinitatis contra Wicsovatum*“, 1669 (?), sind schon aus früheren Leibniz-Editionen bekannt; andere dagegen noch vollständig oder doch fast unbekannt, wie etwa der eben erwähnte Plan, „*Demonstrationum Catholicarum Conspectus*“, 1668 (?), die vier Stücke zu einer „*Demonstratio Possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae*“, 1668—1671 (?), oder die „*Commentatiuncula de Judice Controversiarum*“, 1669—1671 (?), um nur ein paar Beispiele zu nennen. — Was die Editionstechnik anbelangt, so ist in diesem Bande nach den für die ganze Akademie-Ausgabe aufgestellten Grundsätzen verfahren worden. Die Wiedergabe ist möglichst originalgetreu nach den erhaltenen Handschriften oder von L. selbst besorgten Drucken erfolgt, dabei aber doch für einen fehlerfreien, klar übersichtlichen Satz Sorge getragen. Die Einleitung wie das Personenregister bieten schon ein Stück Kommentar zu den Schriften des Bandes, der aber vollständig erst in einem späteren Bande der Reihe („*Untersuchungen und Erläuterungen*“) erscheinen kann.

Willy Kabitz, Münster i. W.

Kühn, Lenore, Dr. phil., *Die Autonomie der Werte. Zweiter Teil: Der autonome Grundcharakter des Theoretischen, Ethischen und Ästhetischen. Mit einem Anhang: Die Bedeutung des Religiösen für die Begründung der Wertgebiete.* Frankfurter Verlagsanstalt, Berlin 1931. XVI und 590 S.

Nachdem im früher erschienenen, methodischen und allgemein erkenntniskritisch vorbereitenden Teil¹ der Begriff einer transzendentalen Teleologie (immanente Teleologie transzendentaler Wertformen) und die zentrale Bedeutung der Autonomie für die Konstitution jedes Wertgebietes dargelegt ist, bringt der ausführende (2.)

¹ Vgl. Besprechung Kantstudien Bd. 32, Heft 4 (1928).

Hauptteil eine genaue Strukturanalyse der Wertformen der einzelnen Gebiete, um den entscheidenden und bestimmenden Grundcharakter derselben, autonom betrachtet, herauszuarbeiten, d. i. ihren „teleologischen“, auf ein bestimmtes Wertziel gerichteten Bau und Typus. Eine „vergleichende Anatomie“ und Typologie der Wertformen ist damit gegeben, und dargestellt wird nicht nur das Wie, sondern auch das Warum der Kompetenz der durchgängigen bestimmenden (konstitutiven) Faktoren eines Gebiets, sowie das Warum und die Nichtkompetenz etwaiger heteronom mitwirkender (regulativer) Formen, die dort gemäß dem herrschenden Telos eine Abänderung ihres Charakters erleiden. Diese Klarlegung geschieht durch Ableitung vom begründenden Wert und seinem Ziel (dem spezifischen „Werttelos“), dessen Charakter als Erzeuger in dem Erzeugten auch erkennbar sein muß — eine Wertableitung, die z. B. für die wichtigen Formen Raum und Zeit überhaupt noch nicht gegeben ist, indem sie entweder metaphysisch hingenommen, oder aber nicht autonom, d. h. aus ihrem begründenden Werttelos heraus, betrachtet wurden. Dieser Strukturanalyse geht eine kurze Betrachtung des sog. „teleologischen Apriori“ voraus, welches die in jedem Wertgebiet vorliegenden, allgemein begründenden Formprinzipien, das „Minimum konstituierender Bedingungen überhaupt“, auseinanderlegt und in der Folge die einzelnen Wertgebiete als Spezifikation durch Auszeichnung eines dieser grundlegenden Momente, welches damit dominierend wird, nachweist. Dementsprechend ergibt sich eine Lehre von der Spezifikation, als analysierende Darlegung dieses dominierenden Charakters (der sich auch in der ganz spezifischen Ausgestaltung der Begriffe: Objekt (objektiv), Gesetzmäßigkeit, Wirklichkeit; und auch in einem spezifischen, jeweils verschiedenen Verhältnis der Formen zu ihrem Stoff ausdrückt — wobei sich das Ding-an-sich-Problem z. B. als nur speziell-teleologisches ergibt und ebenso die auch konstitutive Spezifität ästhetischer Formen ersichtlich wird, die bisher — außer rein negativ im Scheinproblem — nicht ernstlich berücksichtigt worden ist. Diesem folgt die Betrachtung der Modifikation an sich autonomer Formen in fremdem Telos (besonders wichtig die Umbiegung von Raum- und Zeitcharakter unter theoretischem Aspekt) und eine „Grenzbetrachtung“, die in konkretere Probleme („schöne Seele und Ethisches“ usw.) eintritt. Im Anhang wird die grundlegende Stellung des Religiösen als Paradigma einer Werttranszendenz und -immanenz sowie seine „reine“ oder „gemischte“ Ausgestaltung betrachtet. — Eine Schlichtung wichtiger Kompetenzfragen und eine bis in die konstitutiven Grundlagen autonome Wertbetrachtung ist damit gegeben.

Richter, Gustav, Bozen. Die Philosophie der Einmaligkeit; zweiter Teil: Zur Geschichte des Bewußtseins. Verlag Wilhelm Braumüller, Wien, Leipzig. 127 S.

Ich habe es mir vor 25 Jahren in den Kopf gesetzt, mich mit der Welt und Gott gründlich auseinanderzusetzen. Mit dem Federstiel in der Hand habe ich auf etwa 40000 Seiten um dieses Ziel gekämpft, und das Resultat ist die Philosophie der Einmaligkeit, deren zweiter Teil nunmehr vorliegt. Jede Weltanschauung muß irgend etwas voraussetzen. Mein Fundament habe ich in dem vor zwei Jahren erschienenen ersten Teil durch meine Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften gelegt, es besteht einerseits aus der Energie, andererseits aus der schöpferischen Kraft. Daraus entsteht das stets originäre und daher einmalige Geschehen. Das Bewußtsein ist kein neuer Faktor, sondern stellt sich als die Überwindung der Einmaligkeit des Geschehens durch die Erlernung des Wiederholbaren, d. h. als die Erfahrung dar. Das Bewußtsein entsteht durch die Ersetzung der originären, d. h. schöpferischen Entwicklung durch das sinnvolle Wollen des Wiederholbaren, durch die sinnvolle Wiederholung des Gewollten. Bewußt wird uns nur das Erfahrene, das Erlernte, die Technik des Handelns. Das ergibt einen neuen Aspekt und damit eine neue Weltanschauung.

Sandgathe, Franz, Die absolute Zeit in der Relativitätstheorie. Ein raumzeitlicher Umbau der Relativitätstheorie. Berlin, Carl Heymann 1928.

Einstein hat völlig übersehen, daß er bereits vor dem 1. Schritte zur Relativitätstheorie eine ganz fundamentale Voraussetzung über die Zeit unbemerkt aus dem alten Zeitbegriff übernommen hatte. Es rolle eine Kugel von A nach B. Die Dauer dieses Vorganges wird gemessen durch den Weg eines Lichtstrahles, der zugleich mit der

Kugel von A abgeht (1. Zeitpunkt, Punktbegegnung) und so geführt wird, daß er, irgendwo reflektiert, zugleich mit der Kugel in B eintrifft (2. Zeitpunkt). Der Lichtweg sei $= c$. Alle Physiker urteilen dann: „Die beiden Vorgänge dauern gleich lange“, und da Lichtweg $/c =$ Sekundenzahl ist, dauert das Rollen der Kugel 1 Sek. Diesem Urteil liegt die Voraussetzung zugrunde (Satz 1): Zwischen denselben Zeitpunkten liegt nur eine und dieselbe Zeit, so daß alle Vorgänge zwischen denselben Zeitpunkten gleich lange dauern. Gäbe es zwischen denselben Begegnungen verschiedene zeitliche Verbindungswege, wie es zwischen Raumpunkten viele Verbindungslinien gibt, so könnte der eine Vorgang auf diesem, der andere auf jenem zeitlichen Wege von A nach B gelangen, die Dauer des einen könnte von der des anderen verschieden sein und sie nicht messen. Da die Punktbegegnungen invariant sind, kann die durch Satz 1 definierte Zeit gar nicht relativiert werden: Laufen zwischen denselben Begegnungen 5 verschiedene Vorgänge ab, so kommen die Beobachter aller Systeme zu demselben, also invarianten Urteile: Die 5 Vorgänge dauern gleich lange. Die durch Satz 1 definierte Zeit ist eben die alte, vom System unabhängige, absolute Zeit. Der Satz 1 kann aber auch nicht abgeschafft werden, da die relative Zeit, d. h. die Zeitmessung durch den Lichtweg, ihn bereits voraussetzt. Am Anfang der Relativitäts-Theorie steht daher das Apriori, d. h. der aus physikalischer Erfahrung nicht herzuleitende Satz 1. Einsteins Versuch, die unwillkürlichen Definitionen der Anschauung (über Gleichzeitigkeit, gleiche räumliche und zeitliche Länge) zu ersetzen durch neue willkürliche Definitionen, ist von Grund aus verfehlt, da er durch Annahme des Satzes 1 sich schon für das System der Anschauungsdefinition entschieden hatte. Ein neues Definitionssystem wäre nur zulässig, wenn alle alten Definitionen, auch Satz 1, beseitigt wären. Man kann nicht eine Landkarte im Maßstab 1:50 000 zu zeichnen beginnen und plötzlich fortfahren im Maßstab 1:25 000. Logisch ist daher nur noch eine Deutung in absoluter Zeit möglich, wie sie der Verfasser zu geben und zu begründen sucht.

Zum Kongreß in Oxford.¹

Werner, Charles, Professor an der Universität Genf, Lebendiges und Totes in der Philosophie des klassischen Altertums. (Vortrag, gehalten auf dem 7. Internationalen Kongreß für Philosophie in Oxford.)¹

Dieser Vortrag behandelte weniger das Tote als das Lebendige in der griechischen Philosophie. Der Vortragende steht auf dem Standpunkt, daß die griechischen Systeme bei aller ihrer Unvollkommenheit eine tiefe Wahrheit enthalten, die zu bewahren den modernen Systemen nicht immer geglückt ist. Trotz des Aufschwungs der philosophischen Gedanken in der Neuzeit zeigt die neuere Philosophie doch große Lücken, weil sie gewisse wesentliche Grundsätze, die ihr von dem Denken der Antike überkommen waren, nicht festgehalten hat. Der Vortrag hatte es sich vor allem zur Aufgabe gesetzt, diese Überlegenheit oder, wenn man will, diese der modernen Philosophie gegenüber bevorzugte Situation der griechischen Philosophie an einigen Hauptpunkten ins Licht zu stellen: an der Ausgestaltung des Problems der Finalität, des moralischen Problems, endlich des Problems der Beziehung zwischen Seele und Körper mit seinen Folgerungen für das Erkenntnisproblem.

¹ Nachtrag zu unserem Bericht in „Kant-Studien“ Bd. 35, Seite 572—575. Unser Berichterstatter, Prof. R. Müller-Freienfels, war durch Teilnahme an einer Parallelveranstaltung am Anhören des Vortrages von Prof. Werner verhindert und konnte daher dessen Ausführungen in seinem Bericht nicht berücksichtigen.

Anm. der Redaktion.

MITTEILUNGEN

KANT INS SERBISCHE ÜBERSETZT

Demnächst erscheint eine von dem ordentlichen Professor für Philosophie in Beograd, Herrn Nikola M. Popović, veranstaltete Übersetzung von Kants Kritik der reinen Vernunft ins Serbische. (Verlag Geza Kohn.) Als einer der verdienstvollsten Kantforscher und Kantkenner in Jugoslawien hat er sich die Mühe gegeben, mit ungeheurer großen sprachlichen Schwierigkeiten der ersten Übersetzung kämpfend, dies Buch, das auch den Deutschen vielfach als mit sieben Siegeln verschlossen gilt, den Jugoslawen zu erschließen. Damit ist der entschiedenste Schritt auf dem Wege der wissenschaftlichen Kantforschung in Jugoslawien getan, ebenso wie des wissenschaftlichen Studiums der Philosophie überhaupt, das auch in Jugoslawien durch irrationalistisch-unwissenschaftliche Strömungen vielfach bedroht ist. Die zweite Auflage wird durch die Supplemente zu der ersten, die als Grundlage genommen ist, hinzugefügt, und so durch die textkritische Gestaltung der Ausgabe das Verständnis und Studium erleichtert.

Kajica Milanov.

KANT-BÜSTE UND KANT-STATUETTE

Die Staatliche Porzellan-Manufaktur Berlin hat eine besonders gut gelungene Porträtbüste und eine Statuette von Immanuel Kant herausgebracht. Beide Plastiken sind in Biskuit-Porzellan ausgeführt, die Büste nach Entwurf von Hagemann aus dem Jahre 1802, Höhe 21 cm, die Statuette nach Entwurf von Rauch, Höhe 20,5 cm. Preis der Porträtbüste RM 20.—, Preis der Statuette RM 40.—. Für die Mitglieder der Kantgesellschaft wird auf diese Preise ein Rabatt von 10% gewährt. Interessenten stehen photographische Aufnahmen jederzeit zur Verfügung. Wir bitten, Bestellungen bis zum 1. August des Jahres an die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft, zu Händen von Professor Dr. A. Liebert, zu richten.

HEGELKONGRESS BERLIN 1931

Zur Feier des hundertsten Todesjahres von Hegel wird in Berlin in der Woche ab 18. Oktober ein Hegelkongreß stattfinden, auf dem die hervorragendsten Hegelkenner des In- und Auslandes ein Gesamtbild des Hegelschen Systems in allen seinen Zweigen erstehen lassen und in seiner Gegenwartsbedeutung würdigen werden. Als Redner sind Baillie-England, Calogero-Italien, Hessing und Wigersma-Holland, Tschizewsky-Prag, Glockner-Heidelberg, Kroner-Kiel, Lasson-Berlin und viele andere bereits gewonnen. Es sind drei Verhandlungstage vorgesehen, einige gesellige Veranstaltungen werden zu persönlicher Fühlungnahme der Teilnehmer Gelegenheit geben. Der Kongreß findet unter Führung des Internationalen Hegelbundes und unter Mitwirkung seines Berliner Ortsausschusses statt, in dem die Behörden, Lehranstalten, philosophische Vereinigungen und interessierte Persönlichkeiten der Gesellschaft vertreten sind. Voranmeldungen und Anfragen sind zu richten an den Geschäftsführer des Ortsausschusses Dr. Helfried Hartmann, Berlin-Britz O, Bräsigstraße 34. (Vgl. die Beilage zu diesem Hefte.)

PREISAUFGABE DER MENDELSSOHN-STIFTUNG¹

Die „Moses-Mendelssohn-Stiftung zur Förderung der Geisteswissenschaften“ in Dessau schrieb am 6. September 1930 unter Aussetzung eines Preises von RM 5000.— die Bearbeitung des Themas: „Die Aufklärungsphilosophie im geistigen Leben Berlins“ als Preisaufgabe aus.

¹ Vgl. K. St. XXXV, 1930. S. 576.

Infolge Ablebens des Herrn Professor Hensel-Erlangen ist an seiner Stelle Herr Professor Dr. Menzer-Halle a. d. S., Fehrbellinstr. 2, in das Preisrichterkollegium eingetreten.

Dessau, im Dezember 1930.

Der Vorstand
Hesse, Oberbürgermeister.

ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Das im Jahre 1887 von Ludwig Stein in Gemeinschaft mit Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann und Eduard Zeller begründete „Archiv für Geschichte der Philosophie“ (das 1895 um eine systematische Abteilung erweitert wurde) wird von dem Sohne des kürzlich verstorbenen Begründers und Herausgebers weitergeführt werden: von Professor Dr. Arthur Stein in Bern. Der neue Herausgeber hat sich dazu entschieden, die Arbeit wieder ganz auf die Geschichte der Philosophie zu konzentrieren. Der erste Teil der Hefte, der die Abhandlungen enthält, soll Beiträgen auch aus dem Auslande (die in deutscher Sprache erscheinen werden) offen stehen. Regelmäßige und ausführliche Jahresberichte in deutscher Sprache werden über die philosophiegeschichtlichen Neuerscheinungen (auch über Zeitschriftenaufsätze, Sitzungsberichte von Akademien) Deutschlands und des Auslandes orientieren.

Es werden von 1931 an jährlich 3 Hefte im Gesamtumfange von 21 Bogen (in Carl Heymanns Verlag, Berlin) erscheinen. Der Abonnementspreis beträgt RM 16.—.

Als Mitherausgeber werden zeichnen: Ernst Cassirer (Hamburg), Adolf Dyroff (Bonn), Hermann Glockner (Heidelberg), G. Dawes Hicks (Cambridge), Ernst Hoffmann (Heidelberg), Karl Joël (Basel), Alexandre Koyré (Paris), Wincenty Lutoslawski (Wilna), Efraim Liljequist (Lund), Robert Reininger (Wien), Heinrich Rickert (Heidelberg), Carlo Sganzi (Bern), Eduard Spranger (Berlin), Dimitry Tschizewskij (Freiburg i. Br.).

ENTGEGNUNG

In der letzten Nummer der Kant-Studien findet sich eine Besprechung von Band 2 und 3 der — größtenteils von mir bearbeiteten — Neuauflage des Eiserschen „Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe“, deren Autor Herr Prof. J. Cohn (Freiburg) und die geeignet ist, dem ferner Stehenden ein ganz unzutreffendes Bild von dieser Neubearbeitung zu geben. Es sei mir gestattet, dieses Bild wenigstens in einigen wesentlichen Punkten richtigzustellen.

1. Wenn Herr Prof. Cohn meint, daß die Feststellung der philosophischen Termini besonders darunter leide, daß (am Anfang der Artikel!) „die Entscheidung für bestimmte Theorien nicht sorgfältiger ferngehalten wurde“, so möchte ich ihn bitten, zur Überprüfung dieses Urteils etwa die Schlagworte Phänomenologie, Philosophie, Soziologie, Willensfreiheit, Zeit sich anzusehen, die mir Musterbilder der von ihm verlangten „Neutralität“ zu sein scheinen. (Absolute Tatlosigkeit der Darstellung wird doch gerade ein Forscher wie Cohn nicht als Forderung aufstellen wollen?)

2. Wenn Herr Prof. Cohn kritisch bemerkt, „der so geordnete Stoff“ werde doch „recht ungeordnet ausgeschüttet, umsomehr je näher man der Gegenwart kommt“, so darf ich ihn wohl bitten, diese These dadurch zu revidieren, daß er Artikel wie Objekt, Psychologische Methoden, Rechtsphilosophie, Unbewußtes, Urteil, Wahrheit, Zweck einer näheren Besichtigung würdigt, die das Gegenteil lehren dürfte.

Wenn Herr Prof. Cohn aus umfangreichen Artikeln einzelne fehlende Details herausklaubt (vgl. z. B. Schlagwort „Moment“), so kann ich ihn da freilich schwer desavouieren, nur die allein seligmachende Methode, durch deren Gebrauch man solche kleine Lücken zuverlässig vermeiden kann, ist er wohl so freundlich mir anzugeben?

4. Wenn Herr Prof. Cohn schließlich eine Reihe von kleineren Verstößen in dem angehängten „Literatur-Verzeichnis“ ankreidet, so darf ich wohl bemerken, daß die Anfertigung dieses Verzeichnisses — im Einvernehmen mit dem Herrn Verleger — ausschließlich in den Händen der (damals freilich schwer leidenden!) Witwe Rudolf Eisers lag, die übrigens bereits das Literatur-Verzeichnis der 3. Auflage angefertigt hatte. — Daß hier nicht, wie Herr Prof. Cohn scharfsinnig annimmt, „augenscheinlich

eine Kartothek Eislers, die er für sich angelegt hatte, ungeprüft abgedruckt worden ist“, ergibt sich wohl daraus, daß Rudolf Eisler Ende 1926 starb, während sich eine ganze Menge Schriften aus den Jahren 1927 und 1928 im Verzeichnis findet, und es Eisler doch schwer gefallen sein dürfte, Werke in die „für sich angelegte Kartothek“ einzubeziehen, die erst — nach seinem Tode erschienen sind!

Wien im Februar 1931.

Prof. Karl Roretz.

SCHLUSSWORT

Um Raum zu sparen und die Geduld des Lesers nicht zu ermüden, gehe ich nur kurz auf die einzelnen Punkte von Herrn Roretz' Entgegnung ein:

Zu 1. Um zu zeigen, daß die Erklärungen der Stichwörter im Sinne bestimmter, nicht anerkannter Meinungen gehalten, also nicht „neutral“ sind, nehme ich unter den von R. vorgeschlagenen Beispielen eines, nämlich „Philosophie“. Da liest man (ich lasse das Eingeklammerte fort): Philosophie ist „die allgemeine Wissenschaft von den Grundlagen der Einzelwissenschaften zum Zwecke der Synthese der wissenschaftlichen Grundbegriffe und Ergebnisse zu einer einheitlichen logisch-widerspruchsfreien, den Postulaten des Denkens, der Phantasie, des Gemüts gerecht werdenden Welt- und Lebensanschauung.“ Dann ist u. A. zu bemerken: a) nach Kant, nach den meisten Neukantianern, erst recht nach Hegel und fast allen von ihm beeinflussten Denkern, sowie nach allen „Lebensphilosophen“ hat es Philosophie nicht nur mit den Grundlagen der Einzelwissenschaften zu tun; b) die Zielbestimmung „Synthese der Ergebnisse der Einzelwissenschaften“ wird von Windelband, Rickert und vielen anderen entschieden abgelehnt; c) daß Philosophie den „Postulaten des Gemüts“ (die mit Kants Postulaten der praktischen Vernunft nicht verwechselt werden dürfen) oder gar „der Phantasie“ (unter denen ich mir überhaupt nichts denken kann) gerecht werden soll, bestreiten nicht nur die meisten „Positionisten“ sondern auch und gerade viele Denker, für die Leben, Gemeinschaft, Staat, Sittlichkeit, Kunst, Religion ebenso wie Wissenschaft zu den Gegenständen der Philosophie gehören.

Zu 2. Daß der gesammelte Stoff ungeordnet ausgeschüttet wird, belege ich wieder durch einen der von R. angeführten Artikel: „Unbewußt“. Eine sachliche Anordnung wäre hier schwierig gewesen, sie ist nicht einmal versucht; aber auch eine geschichtliche oder eine Gruppierung der Autoren nach Hauptansichten ist nicht durchgeführt. Herbart z. B. ist von seiner Schule getrennt, zwischen Schaller und Beneke kurz erwähnt, der Herbartianer Volkman wird eine Seite später nachgebracht, zwischen ihm und Lazarus-Steinthal werden Hamerling, Du Prel und Hellenbach eingeschoben. Welchen Sinn hat es, Fechner hinter B. Erdmann, Offner und Jerusalem zu stellen? S. 302 sind einige Gegner des unbewußt Psychischen zusammengestellt, während andere, die zu dieser Gruppe gehören (Henning, Wahle, Russell, Schlick), an späterer Stelle mitten unter Autoren ganz anderer Richtung stehen. Wenn das nicht Unordnung ist, weiß ich nicht, was R. darunter versteht.

Zu 3. Ich habe nicht „fehlende Details“ „herausgeklaut“, sondern das Wörterbuch eine Zeitlang benutzt und von dem, was mir dabei auffiel, einiges Wichtige angeführt. Wie soll wohl der Beurteiler eines philosophischen Wörterbuchs anders verfahren? Daß bei „Moment“ Hegels und Husserls Begriffsbestimmungen zu den „Details“ gehören, kann im Ernst nur ein völlig Unkundiger behaupten.

Zu 4. Ich habe wohl bemerkt, daß Herr R. Frau Eisler als Verfasserin des Literatur-Verzeichnisses nennt. Aber kein „Einvernehmen mit dem Herrn Verleger“ entlastet den Herausgeber von der wissenschaftlichen Verantwortung. Menschliche Teilnahme für eine leidende Dame anzurufen, wo es sich um sachliche Anforderungen handelt, halte ich für unvereinbar mit der Würde der Wissenschaft. Meine Hypothese, daß eine Eislersche Kartothek ohne Nachprüfung abgedruckt ist, wird nicht dadurch widerlegt, daß eine Anzahl nach Eislers Tode erschienener Bücher nachgetragen sind. Übrigens kommt es nicht auf diese Vermutung, überhaupt nicht auf die Entstehungsart des Verzeichnisses, sondern auf seine Beschaffenheit an. Diese habe ich hinlänglich gekennzeichnet: so wie das Verzeichnis ist, ist es schlechter als gar keines.

Jonas Cohn.

Nach der Veröffentlichung vorstehender Entgegnung und vorstehenden Schlüsselschlusses schließen wir die Diskussion.
Die Schriftleitung der „Kant-Studien“.

KANT-GESELLSCHAFT

ORTSGRUPPE BOCHUM

Die Ortsgruppe wurde am 26. Oktober 1928 nach einem einleitenden Vortrag von Prof. Dr. Liebert über „Die Erneuerung der Philosophie in der Gegenwart“ gegründet. Bisher fanden folgende Vorträge statt:

- 24. November 1928: Prof. Dr. Ehrenberg, Bochum: „Hegel“.
- 31. Januar 1929: Prof. Dr. von Aster, Gießen: „Raum, Zeit und Kausalität im Lichte der modernen Naturwissenschaft“.
- 28. September 1929: Prof. Dr. Liebert, Berlin: „August Strindberg, seine Weltanschauung und seine Kunst“.
- 6. Dezember 1929: Oberstudiendirektor Lic. Dr. Feigl, Duisburg: „Christentum und Idealismus“.
- 5. Februar 1930: Prof. Dr. Menzer, Halle: „Philosophie und Leben“.
- 28. März 1930: Dr. Beck, Jena: „Schöpferische Philosophie“.
- 17. Oktober 1930: Prof. Dr. Ehrenberg, Bochum: „An den Grenzen der Logik“.
Dr. Rüping.

ORTSGRUPPE BONN

Veranstaltungen im SS. 1930

I. Fachsitzungen:

- 1. Mai: Prof. Dr. Rothacker: „Die philosophischen Grundfragen der Soziologie“.
- 23. Mai: Bibliotheksrat Dr. Großart: „Über das Wesen des ästhetischen Verhaltens“.
- 27. Juni: Prof. Dr. med. et phil. Poppelreuter: „Psychologie und Psychopathologie der Idolbildung“.
- 18. Juli: Privatdoz. Dr. Roters: „Das Problem der Ganzheit in der Psychologie“.

II. Arbeitsgemeinschaft: Leitung Dr. Mense.

über M. Geiger: „Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik“.

Veranstaltungen im WS. 1930/31

I. Öffentliche Vorträge

- 14. November 1930: Prof. Dr. G. Wunderle, Würzburg: „Zur Psychologie der Stigmatisation“.
- 12. Dezember 1930: Prof. Dr. J. Thyssen, Bonn: „Die Idee des unendlichen Fortschritts und ihre Krise“.
- 9. Januar 1931: Prof. Dr. J. Hessen, Köln: „Die Metaphysik der Erkenntnis bei Augustin“.
- 6. Februar 1931: Dr. Rud. Mense, Bonn: „Die Neugestaltung der Welt und die Rolle des Geistes“.

II. Fachsitzungen:

- 27. November 1930: Privatdoz. Dr. Ruben, Bonn: „Indische und griechische Metaphysik“.
- 23. Januar 1931: Prof. Dr. Geyer, Bonn: „Die Entwicklung der Logik in der mittelalterlichen Scholastik“.
- 20. Februar 1931: Prof. Dr. Aloys Müller, Bonn: „Über den Satz vom ausgeschlossenen Dritten“.

ORTSGRUPPE BRESLAU

Schlesische Gesellschaft für vaterländische Kultur, Philosophisch-psychologische Sektion.

- 30. Oktober 1930: Prof. Dr. W. Burkamp, Rostok: „Über den gegenwärtigen Stand der Naturphilosophie“.
- 3. Dezember 1930: Prof. Dr. Weidel: „Kants Pädagogik“.

ORTSGRUPPE BUENOS AIRES BEZW. LANDESGRUPPE ARGENTINIEN

Im Jahre 1930 fanden die folgenden Vorträge statt:

3. März: Fr. Romero: „Dilthey“.
7. April: Dr. A. J. Rodriguez: „Einführung in Stammler“.
6. Mai: Dr. J. A. Rodriguez: „Stammler“.
10. Juni: Dr. J. Mantovani: „Der pädagogische Gedanke bei Kant und der gegenwärtige Stand der Erziehung“.
1. Juli: H. M. Guglielmini: „Nietzsche“.
1. September: Dr. A. Korn: „Meine philosophische Stellungnahme“.
30. September: Dr. Wolfgang Koehler, Berlin: „Ein Pseudoproblem“.
1. Dezember: Dr. Jesinghaus: „Die Struktur des ‚objektiven Geistes‘ nach H. Freyer“. Verschohen bis April 1931.

Von den zwölf monatlichen Versammlungen fielen zwei in den Sommermonaten Januar und Februar aus, auf acht Versammlungen entfallen die obigen Vorträge, und in den restlichen zwei Versammlungen wurde über innere Angelegenheiten sowie über den weiteren Ausbau unserer Ortsgruppe gesprochen.

ORTSGRUPPE ERFURT

Vorträge in den Jahren 1929 und 1930:

- Januar 1929: Prof. Dr. Guardini, Berlin: „Der Sinn der Schwermut“.
- Februar 1929: Prof. Dr. Menzer, Halle: „Die metaphysische Bewegung der Gegenwart“.
- März 1929: Prof. Dr. Liebert, Berlin: „Mythus und Kultur“.
- April 1929: Prof. Dr. Hellpach, Heidelberg: „Die Abhängigkeit der Menschenseele von der Landschaft“.
- September 1929: Prof. Dr. Hellpach, Heidelberg: „Partei und Weltanschauung“.
- Oktober 1929: Dr. L. v. Bertalanffy, Wien: „Die Grundprobleme der Biologie“.
- Januar 1930: Prof. Dr. Utitz, Halle: „Vom Wesen des Menschen“.
- Februar 1930: Dr. Haase, Erfurt: „Goethe als Universalhistoriker“.
- März 1930: Prof. Dr. Klemperer, Dresden: „Bergson und die neue französische Literatur“.
- April 1930: Dr. Grave, Bremen: „Die Metaphysik im doppelten Befreiungskampf“.
- November 1930: Dr. Kuhn, Berlin: „Das europäische Geschichtsbewußtsein und die moderne Geschichtsphilosophie“.
- Dezember 1930: Dr. M. Salomon, Erfurt: „Recht und Wirtschaft“.

Prof. Dr. Waehler.

ORTSGRUPPE KAISERSLAUTERN

Arbeitsbericht 1929/30

Die Ortsgruppe hielt auch in den beiden verflossenen Jahren als Arbeitsgemeinschaft ihre Sitzungen ab. Im Mittelpunkt der Arbeit standen „Ethik“ und „Metaphysik“. Hierzu hielten Mitglieder der Ortsgruppe folgende Referate mit anschließender Diskussion:

1. Studienrat Bachmann: „Über Eudämonismus“.
 2. Oberstudiendir. Keßelring: „Die Ethik Nic. Hartmann“.
 3. Studienrat Dr. Blättner: „Die wissenschaftstheoretischen Grundlagen von Hartmanns Ethik“.
 4. Stud.-Prof. Dr. Weiher: „Hans Driesch, Die sittliche Tat“.
- Außerhalb der Leitthemen:
1. Stud.-Prof. Dr. Weiher: „Dingler, Der Zusammenbruch der Wissenschaft“.
 2. Lehrer P. Leusch: „Max Scheler, Mensch und Geschichte“.
 3. Lehrer W. Dauber: „Bericht über Halle“.
 5. Studienrat Dr. Fritz Blättner: „M. Heidegger, Was ist Metaphysik?“
 6. Oberstudiendir. Keßelring: „M. Heidegger, Sein und Zeit“.

Daneben veranstaltete die Ortsgruppe zwei öffentliche Vortragsabende, an denen sprachen:

1. Am 12. Januar 1929: Prof. Dr. Selz, Mannheim: „Neue Untersuchungen über Raum, Zeit und Gestalt“.
2. Am 11. Oktober 1930: Univ.-Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin: „Möglichkeit und Wert der Philosophie in der Gegenwart“.

Für die Ortsgruppe: Walter Dauber, Schriftführer.

ORTSGRUPPE MÜNCHEN

In einer Zusammenkunft im Hotel „Deutscher Kaiser“ hat sich am Dienstag, 11. November 1930, eine Münchener Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft konstituiert. Die Gruppe, der sich bereits mehr als 30 Mitglieder angeschlossen haben, beabsichtigt in erster Linie eine Pflegstätte der Philosophie im eigentlich wissenschaftlichen Sinn zu sein. Sie beabsichtigt daher zunächst nicht, mit Vorträgen vor eine breitere Öffentlichkeit zu treten, sondern will im Kreise ihrer Mitglieder und wissenschaftlich interessierter Gäste aktuelle Erscheinungen und Probleme der Philosophie durch Vorträge, Mitteilungen und Referate, insbesondere aber auch durch anschließende Diskussionen behandeln und so den Teilnehmern eine lebendige Berührung mit möglichst allen wissenschaftlich ernsthaften Strömungen der heutigen Philosophie ermöglichen.

Die Zusammenkünfte finden (vorläufig an besonders zu bestimmenden Tagen) im Hotel „Deutscher Kaiser“, Konferenzzimmer I, am Bahnhof, Arnulfstraße 2 statt.

Um die Teilnahme nicht zu einer neuen pekuniären Last werden zu lassen, ist der Beitrag auf drei Mark pro Jahr festgesetzt.

Das Amt des Vorsitzenden hat Universitätsprofessor Dr. Hugo Dingler (München 38, Nördl. Auffahrtsallee 69/I), das des Schriftführers und Kassenwarts Privatdozent an der Universität Prof. Dr. Aloys Wenzl (Hohenzollernstr. 81/III) übernommen.

Prof. Dr. Hugo Dingler.

ORTSGRUPPE ROSTOCK

Im Sommer 1930 und Winter 1930/31 sind in der Ortsgruppe folgende Vorträge gehalten:

20. Juni 1930: Prof. D. Dr. Geffcken, Rostock: „Das Ringen der Gegenwart um das Verständnis des Griechentums“.
17. Juli 1930: Prof. Dr. Heyde, Rostock: „Erkenntnis und Erlebnis“.
10. Dezember 1930: Prof. Dr. Ebbinghaus, Rostock: „Die Kriegsschuldfrage als rechtsphilosophisches Problem“.
22. Januar 1931: Prof. Dr. Plessner, Köln: „Gibt es einen Primat der Phänomenologie in der Philosophie?“
14. Februar 1931: Prof. Dr. W. Stern, Hamburg: „Die Wissenschaft von der menschlichen Person (Personalistik)“.

Prof. Dr. W. Burkamp.

ORTSGRUPPE STETTIN

Am 15. November 1930 wurde die Ortsgruppe Stettin der Kant-Gesellschaft gegründet. Der Vorstand der neuen Ortsgruppe wurde einstimmig gewählt:

Erster Vorsitzender: Oberstudiendirektor Dr. Weinreich, Stettin, Schillerstr. 7, Schiller-Realgymnasium. Zweiter Vorsitzender: Professor Dr. Richard Müller-Freienfels, Stettin, Burgstr. 16, Villa Stevenson. Schriftführer: Schriftleiter Hans Joachim Flechtner, Stettin, Pasewalker Chaussee 11. Kassenwart: Studienrat Dr. Wiese, Stettin, Schiller-Realgymnasium.

Zu dem Eröffnungsvortrag, den Herr Professor Dr. Arthur Liebert, Berlin, über das Thema „Die Stellung der Philosophie im Geistesleben der Gegenwart“ hielt, hatte sich eine überaus stattliche Zahl von Interessenten eingefunden, so daß der Vortragssaal im Museum überfüllt war. Die Ortsgruppe hat ihre Tätigkeit unter günstigen Sternen begonnen.

Oberstudiendirektor Dr. Weinreich, Stettin.

ORTSGRUPPE WUPPERTAL (ELBERFELD-BARMEN)

Geschäftsjahr 1929/30

Nach längerer Zeit zwangsläufiger Passivität nahmen wir mit nachstehendem Programm unsere Tätigkeit wieder auf:

I. Öffentliche Vorlesungen:

Hartmann, Köln: „Ethik und Kultur“.

Driesch, Leipzig: „Leben, Tod, Unsterblichkeit“.

Cassirer, Hamburg: „Goethe und Platon“.

Barth, Münster i. W.: „Theologische und philosophische Ethik“.

Rothacker, Bonn: „Die Wissenschaft vom Menschen“.

Prinzhorn, Frankfurt a. M.: „Ärztliche Philosophie von Leben und Tod“.

II. Interne Veranstaltungen („Diskussionsabende“):

Messer, Barmen: „Das Problem“.

Rupp, Marburg: „Die Erziehbarkeit des Menschen“.

Greeff, Barmen: „Bewegung als Wesen der Welt“.

Die Anzahl der Mitglieder (Abonnenten) betrug 123.

Geschäftsjahr 1930/31

Am Anfang des Geschäftsjahres trat die Ortsgruppe mit der Stadtverwaltung Wuppertal und dem hier seit 65 Jahren bestehenden „Verein für wissenschaftliche Vorlesungen“ zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammen, die bald ihre Wirksamkeit geäußert hat. Das diesjährige Programm bringt:

I. Öffentliche Vorlesungen¹

Much, Hamburg: „Philosophie der Heilkunde“.

Scholz, Münster i. W.: „Wie ist evangelische Theologie als Wissenschaft überhaupt möglich?“

Hamann, Marburg: „Ästhetik der modernen Baukunst“.

Klages, Zürich: „Wahrheit und Wirklichkeit“.

II. Interne Veranstaltungen („Diskussionsabende“):

Zum Thema: „Sinn der Geschichte“; Geschichte und Politik“; „Kritik der Geschichtswissenschaft und der Politik nach Nietzsche“; „Rationales und Irrationales im Recht“; „Der politische Mensch“; „Wesen des Staates“.

Diese Diskussionsabende werden außer dem ersten, den Liebert, Berlin, im Anschluß an ein eigenes Referat leitete, von Mitgliedern der Ortsgruppe bestritten. Dank ihres Gesamttitels — „Erkenntniswert der Politik“ — ist die Beteiligung an diesen Abenden besonders lebhaft.

III. Einen Zyklus von drei Vorträgen:

Stepanow, Rom: „Das Weltbild der Antike (Philosophie und Fachwissenschaften)“; „Das Weltbild des Mittelalters (Philosophie und Religion)“; „Das Weltbild der Neuzeit (Philosophie und Praxis des Lebens)“.

IV. Zwei Sondervorträge²

Liebert, Berlin: „Die religiöse Krisis der Gegenwart“.

Litt, Leipzig: „Die religiöse und die humanistische Idee im pädagogischen Leben unserer Zeit“.

Die Anzahl der Mitglieder (Abonnenten) beträgt ca. 400 (Anmeldungen laufen zur Zeit dieses Berichts weiter ein).

Studienrat Dr. Hans Messer.

¹ Die der Überlieferung des „Vereins für wissenschaftliche Vorlesungen“ entsprechenden fachwissenschaftlichen Vorlesungen sind weggelassen!

² In Verbindung mit dem Provinzialschulkollegium Koblenz und der städtischen Schulverwaltung Wuppertal.

AN DIE MITGLIEDER DER KANT-GESELLSCHAFT

In der allgemeinen wirtschaftlichen Unsicherheit ist die Erfüllung der Aufgabe, die die Kant-Gesellschaft sich gesetzt hat, schwieriger und zugleich verantwortungsvoller und wichtiger geworden. Es gilt, in einer gefährlichen Krisis an der Bewahrung der Grundlagen unseres geistigen Lebens mitzuwirken. Mit dankbarer Freude und Genugtuung dürfen wir bekennen, daß es uns an Unterstützung von seiten unserer Freunde bis jetzt nicht gefehlt hat. Trotz aller Schwierigkeiten, die wir im Jahre 1930 zu überwinden hatten, gelang es, den Bestand an alten Mitgliedern zu erhalten und unseren Kreis durch neue Mitglieder zu erweitern.

Der Hauptgrund für die Erreichung dieses schönen Ergebnisses lag in dem Verständnis, das unsere Mitglieder für die Notwendigkeit unserer Gesellschaft bekundeten. Nicht wenige Mitglieder hatten die Aufrechterhaltung ihrer Mitgliedschaft durch Opfer zu erkaufen. Aber die Erwägung, daß durch die Preisgabe der Mitgliedschaft eine unentbehrliche, in jahrzehntelanger Bemühung aufgebaute Kulturarbeit gefährdet würde, ließ fast sämtliche Mitglieder treu zu unserer Sache stehen. Wir hoffen, darin zugleich den Ausdruck der Zustimmung zu unserer Tätigkeit und unseren Leistungen erblicken zu dürfen.

Wir bitten unsere Mitglieder, ihre Teilnahme an unseren Bestrebungen nicht zu vermindern und durch Werbung neuer Freunde die Leistungsfähigkeit der Kant-Gesellschaft aufrechtzuerhalten und zu fördern.

A. Zahlung des Mitgliedsbeitrages für 1931

1. Der Mitgliedsbeitrag, der in der Vorkriegszeit 20 Mark betrug, mußte unter der Not der Zeit ermäßigt werden. Obwohl wir in unseren Leistungen keine Verminderung eintreten zu lassen beabsichtigen, wollen wir den Beitrag auch für 1931 auf der Höhe von

17 Mark

halten. — Wir bitten dringend, den Betrag bis spätestens Ende März einzuzahlen. Nur dann vermag die Geschäftsführung über die erheblichen Ausgaben für die Herstellung unserer umfangreichen wissenschaftlichen Darbietungen und über die Aufrechterhaltung der übrigen Unternehmungen rechtzeitig und im Bewußtsein der Sicherheit Verfügungen zu treffen.

Mitglieder, die zur Zahlung des vollen Jahresbeitrages auf einmal nicht imstande sind, können diesen in zwei Raten, die erste bis Ende März, die zweite bis Ende Mai einsenden.

2. Diejenigen Mitglieder, die der „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“ beizutreten beabsichtigen, haben den ermäßigten Beitrag von Mk. 5.— (statt 6.50 Mk.) zu entrichten. Mit dem Beitrag für die Kant-Gesellschaft wären dann zusammen Mk. 22.— zu zahlen, die gemeinsam mittels beiliegender Zahlkarte überwiesen werden können. Ein entsprechender und deutlicher Hinweis auf der Zahlkarte dringend erwünscht.

3. Jahresbeiträge unserer holländischen Mitglieder können entweder auf Giroweg direkt an Professor Dr. Arthur Liebert, Berlin W 15, Fasanenstraße 48 (Giro Berlin Nr. 153680), oder auch (und in diesem Fall zusammen mit dem freiwilligen Beitrag für die Landesgruppe) an den Schriftführer der Landesgruppe Holland, Herrn Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwijndrecht bei Dordrecht, gesandt werden (sein Giro ist 46273).

4. Erneut und eindringlich bitten wir:

- a) Bei der Einsendung des Jahresbeitrages (Zahlkarte für Mitglieder in Deutschland liegt bei) um deutliche Angabe von Namen und Anschrift des Absenders.
- b) Alle Mitglieder, ihre Kräfte für die Werbung zahlreicher neuer Mitglieder einzusetzen. (Interessentenliste liegt bei.)

B. Leistungen im Jahre 1930

Unsere Mitglieder haben im vergangenen Jahre erhalten:

- a) Unsere Zeitschrift „Kant-Studien“, Jahrgang XXXV, 4 Hefte im Umfang von 41 Druckbogen = 598 Druckseiten.

Wir weisen auf diesen bedeutenden Umfang darum mit besonderer Befriedigung hin, weil wir laut Satzungen nur etwa 30 Druckbogen zu liefern haben, ferner darum, weil ein Buch in einem Umfang von 41 Druckbogen im Buchhandel etwa 32—35 Mark kosten würde, während der Jahresbeitrag für 1930 sich nur auf 17 Mark belief.

Das erste Heft stellt eine Erinnerungsgabe an die Jubiläumsveranstaltung der Kant-Gesellschaft des Jahres 1929 dar (25. Wiederkehr der Gründung der Kant-Gesellschaft) und enthält alle Ansprachen und Vorträge, die anlässlich jener Jubiläumsveranstaltung gehalten worden sind. In den Heften 2/3 und 4 sind außer sehr zahlreichen Abhandlungen und Besprechungen auch Jubiläumsaufsätze bzw. Gedächtnisabhandlungen auf hervorragende Philosophen unter Beigabe von Bildern veröffentlicht (Ed. Husserl, Julius Bahnsen). Eine besondere Aufmerksamkeit haben wir dem Besprechungsteil gewidmet, für dessen Ausbau wir uns der Mitarbeit führender Fachvertreter erfreuen (154 Besprechungen).

Mitglieder, die zugleich der „Gesellschaft für Philosophischen Unterricht“ angehören, erhielten außerdem:

- b) Unsere Zeitschrift „Der Philosophische Unterricht“, Jahrgang 1, 5 Hefte im Umfang von über 15 Druckbogen = 210 Druckseiten.

Auch hier dürfen wir auf die bedeutende Überschreitung des ursprünglich in Aussicht gestellten Umfangs (10 Druckbogen) hinweisen. Wir lieferten mehr als 15 Druckbogen zu dem Mitgliedsbeitrag von nur 4.50 Mark.

C. Unsere Mitglieder werden erhalten:

a) **„Kant-Studien“** Band XXXVI, vier Hefte. Das erste Heft wird neben anderen Beiträgen einen Aufsatz von Heinrich Scholz über das „Cogito ergo sum“ enthalten, eine Auseinandersetzung Ernst Casirsers mit der von Martin Heidegger vertretenen Kant-Deutung („Kant und die Probleme der Metaphysik“), eine Abhandlung von Paul Hofmann über „Das Problem des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten“.

Das zweite Heft wird zum Gedächtnis von Hegels 100jährigem Todestage zu einer Hegel-Festschrift ausgestaltet werden. Die Festschrift wird Abhandlungen enthalten, in denen führende Vertreter der Hegel-Forschung (Glockner-Heidelberg, Lasson-Berlin u. a.) die historische Gestalt und die gegenwärtige Bedeutung der Philosophie Hegels darstellen. Im Besprechungsteil werden die wichtigsten Neuerscheinungen der Hegel-Literatur aus der jüngsten Zeit berücksichtigt werden. Ferner wird das Heft als besonderen Schmuck Bildnisse des Philosophen enthalten.

b) Wir werden unseren Mitgliedern eine neue Kant-Arbeit, die ein bis jetzt noch nicht behandeltes Thema zu ihrem Gegenstand hat, zustellen: Anneliese Maier, „Kants Qualitätskategorien“; Ergänzungsheft Nr. 65 (78 Seiten).

c) Voraussichtlich werden wir in dem neuen Jahre auch unsere **Sammlung „Philosophischer Vorträge“** durch Aufnahme wertvoller Reden, die in unseren Ortsgruppen gehalten worden sind, fortsetzen können.

d) Wenn unsere Mitglieder auch der „Gesellschaft für philosophischen Unterricht“ angehören, erhalten sie die Zeitschrift **„Der Philosophische Unterricht“**, jährlich 5 Hefte von je 2 bis 3 Bogen.

Die nächsten Hefte dieser Zeitschrift werden u. a. folgende Beiträge enthalten: Prof. Dr. Bavink, „Philosophie im Physikunterricht“, Prof. Dr. Gronau, „Idee und Ideal“, Studienrat Dr. Hell, „Philosophische und religiöse Unterweisung in der Schule“, Studienrat Dr. Jordan, „Problemergriffenheit als Aufgabe des philosophischen Unterrichts“, Akademiedirektor Prof. Dr. Weidel, „Die Philosophie in der Pädagogischen Akademie“.

Ein besonderer Erläuterungs-Aufruf für die **„Gesellschaft für Philosophischen Unterricht“** kann von der Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft (Berlin W 15, Fasanenstr. 48) jederzeit kostenlos bezogen werden.

D. Generalversammlung 1931

In der Pfingstwoche des Jahres 1931, von Mittwoch den 27. Mai bis Freitag den 29. Mai, wird die Kant-Gesellschaft ihre Generalversammlung nach Halle a. d. S. einberufen. Im Mittelpunkt der Tagung soll die „Wendung der gegenwärtigen Philosophie zu Ontologie und Realismus“ stehen. Prof. Dr. Nicolai Hartmann (Universität Berlin) hat sich zur Übernahme des Hauptreferates bereit erklärt.

Wir planen den Ausbau der Diskussionseinrichtung in der Weise, daß wir führende wissenschaftliche Vertreter der verschiedenen Standpunkte vorher um Teilnahme an der Aussprache bitten werden. Gerade die lebendige, aber organisierte Diskussion bildete schon immer einen wichtigen Bestandteil der philosophischen Arbeit und Entwicklung. Die Erneuerung dieser förderlichen Einrichtung in dem Sinne einer von einem einheitlichen Gesichtspunkt geleiteten Zusammenarbeit der maßgebenden Repräsentanten der wissenschaftlichen Philosophie gehört zu den Aufgaben unserer Gesellschaft.

Dank der großzügigen und verständnisvollen Unterstützung der Stadt Halle werden wir den Teilnehmern an der Generalversammlung wieder besondere künstlerische und festliche Darbietungen verschaffen können.

Einladungen mit genauen Angaben ergehen in etwa vier Wochen an sämtliche Mitglieder.

E. Kongreß für philosophische Propädeutik

Die „Gesellschaft für Philosophischen Unterricht“ wird am 17. und 18. Juni 1931 in Verbindung mit der Kant-Gesellschaft einen Kongreß für Philosophische Propädeutik in Berlin veranstalten. Dieser Kongreß soll der Behandlung des Problems „Die philosophische Arbeitsgemeinschaft“ gewidmet sein. Die theoretischen und pädagogischen Probleme, die in der Praxis des philosophischen Unterrichts auftauchen, sollen durch Vorträge maßgebender Fachleute klargestellt und in der Diskussion erörtert werden. Ferner ist zur Veranschaulichung die Vorführung von zwei oder drei philosophischen Arbeitsgemeinschaften geplant; bei dieser Vorführung ist die Behandlung verschiedener philosophischer Themen und Problemgebiete ins Auge gefaßt.

F. Bezug von Rudolf Stammners Werk

Wir weisen eindringlich auf das wertvolle, im Preise erheblich herabgesetzte zweibändige Werk von Rudolf Stammer, Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge, hin. Bestellschein liegt bei.

G. Allgemeines

1. Adressen- und Titelländerungen sofort mitteilen, am besten schon vor Tötigung des Umzuges.

2. Beitragssendungen mit Angabe des Absenders und Adresse.
3. Bei Anfragen aller Art Rückporto beilegen.
4. Deutlich schreiben!
5. Beiliegende Mitgliedskarte selbst ausfüllen.

Wiederholt bittet die Geschäftsführung, zur Ersparung von Zeit, Arbeitskraft und nicht zuletzt Geld die wenigen Bestimmungen sorgfältig innezuhalten und allgemeinere Anfragen an die nächste Ortsgruppenleitung zu richten.

Halle und Berlin, Januar 1931.

Der wissenschaftliche Ausschuß:

Prof. Dr. Menzer, Prof. Dr. Utitz,

o. ö. Professoren an der Universität Halle.

Die Geschäftsführung der Kant-Gesellschaft:

Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin-Dahlem, Goßlerstr. 29.

NEUERSCHEINUNG:

**DIE WISSENSCHAFT
VOM MENSCHEN IN
DER GEGENWART**

VON PROFESSOR DR. FR. SEIFERT

gr. 8^o. · 47 Seiten · 2.40 RM

A U S D E M I N H A L T:

Anthropozentrisches Denken / Bewußtsein
und Unbewußtes / Die Klage um das verlor-
rene Paradies / Der Weg des Ausgleichs /
Individuum, Person, Selbst / Die Überwin-
dung der Psychologie durch die Psychologie.

PAN-VERLAG

KURT METZNER G.M.B.H., BERLIN U. LEIPZIG

A N Z E I G E N T E I L

NACHFOLGENDE VERLAGSANSTALTEN BITTEN UM
BEACHTUNG IHRER ANKÜNDIGUNGEN:

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNCHEN /
BRUNO CASSIRER, BERLIN / DEUTSCHE LANDBUCHHAND-
LUNG, BERLIN / DAS FREIE DEUTSCHLAND, BERLIN /
HERDER & CO., FREIBURG i. Br. / OTTO MAIDL, MÜNCHEN /
R. OLDENBOURG, MÜNCHEN / Dr. W. ROTHSCILD, BERLIN /

sowie auf der vierten Umschlagseite:

DUNCKER & HUMBLLOT, MÜNCHEN

KANT-STUDIEN

PHILOSOPHISCHE ZEITSCHRIFT
BEGRÜNDET VON HANS VAIHINGER

UNTER MITWIRKUNG VON
E. CASSIRER, H. DRIESCH, P. HÄBERLIN, NICOLAI HART-
MANN, N. KEMP SMITH, HEINRICH MAIER, R. REININGER,
J. STENZEL, FRANK THILLY, P. TILICH, E. UTITZ, TH. ZIEHEN

BAND XXXVI



Heft 3/4

MIT ZWEI HEGEL-BILDERN

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
KANT-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
PAUL MENZER UND ARTHUR LIEBERT

PAN-VERLAG KURT METZNER G.M.B.H.
BERLIN 1931

Alle Rechte vorbehalten

INHALT

BILDBEILAGEN:

Hegel. Zeichnung von W. Hensel	vor Seite 227
Hegel auf dem Katheder. Zeichnung von F. Kugler . .	vor Seite 267

ABHANDLUNGEN:

Nach hundert Jahren. Die Problemweite der Hegelschen Philosophie. Von Hermann Glockner	227
Hegel und die Gegenwart. Von Georg Lasson	262
Zum Hegel-Studium. Von M. Kuiper	277
Hegel und England. Von Horst Höhne	301

BESPRECHUNGEN ZUR HEGELLITERATUR:

a) Ausgaben, Übersetzungen, Bibliographie

Hegel, G. W. F., Erste Druckschriften, hrsg. von Georg Lasson. Von H. Levy	327
Hegel, G. W. F., Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrsg. von Georg Lasson. Von Heinrich Levy	327
Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. von Georg Lasson. Von Heinrich Levy	328
Hegel, G. W. F., Eigenhändige Randbemerkungen zu seiner Rechtsphilosophie, hrsg. von Georg Lasson. Von Heinrich Levy	330
Hegel, G. W. F., Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner. Von Helmut Kuhn	330
Hegel, G. W. F., Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg. von Alfred Bäuml. Von Heinrich Levy	332
Hegel, G. W. F., Auswahl aus seinen Werken, hrsg. von Friedrich Bülow. Von Hans Sveistrup	332
Hegels Logic of World and Idea, hrsg. von H. S. Macran. Von R. Metz	333
Brecht, F. J., Die Hegelforschung im letzten Jahrzehnt (Selbstanzeige) . . .	333

b) Allgemeines

Pen, K. J., Van Kant naar Hegel. Von Georg Lasson	334
Verhandlungen des ersten Hegelkongresses, hrsg. B. Wigersma	334
Haym, Rudolf, Hegel und seine Zeit, hrsg. von H. Rosenberg. Von A. Liebert .	334
Haering, Theodor L., Hegel. Von Georg Lasson	335
Hartmann, Nicolai, Hegel. Von Siegfried Marck	337
Glockner, Hermann, Hegel. 1. Band: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie. Von H. Falkenheim	339
Moog, Willy, Hegel und die Hegelsche Schule. Von Hans Wenke	341

Schilling-Wollny, Kurt , Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen. I. Band: Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode. Von Georg Lasson	341
Heimann, Betty , System und Methode in Hegels Philosophie. Von H. Levy	343
Wahl, Jean , Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Von Hans Wenke	345
Hoffmeister, Johannes , Hölderlin und Hegel. Von Wilhelm Böhm.	346
Simon, Ernst , Ranke und Hegel. Von Heinrich Levy	347

c) Einzelne Gebiete und Probleme

Fischer, Hugo , Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit. Von Georg Lasson	348
Wenke, Hans , Hegels Theorie des objektiven Geistes. Von G. Lasson	350
Kayser-Eichberg, Ulrich , Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels. Von Georg Lasson	350
Foster, Michael , Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie. Von Helmut Kuhn	351
Busse, Martin , Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat. Von Georg Lasson	352
Löwenstein, Julius , Hegels Staatsidee. Von Georg Lasson	353
Giese, Gerhardt , Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. Von Georg Lasson	353
Dürck, Johanna , Die Psychologie Hegels. Von Georg Lasson	354
Salditt, Maria , Hegels Shakespeareinterpretation. Von Georg Lasson	354
Gordon, Jakob , Der Ichbegriff bei Hegel, bei Cohen und in der Südwestdeutschen Schule. Von Heinrich Levy.	354

d) Aus Hegels Wirkungskreis

Lassalle, Ferdinand , Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik. Von Georg Lasson	356
Metzke, Erwin , Karl Rosenkranz und Hegel. Von Heinrich Levy	356
Glöckner, Hermann , Grundlegung des Rechenunterrichts nach Hegelscher Methode. Von K. Krippendorf	357
Adler, Max , Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. Soziologie des Marxismus. I. Band. Von Constanze Glaser	357
Gentile, Giovanni , La Riforma della Dialettica Hegeliana. Derselbe: Teoria generale dello spirito come atto puro. Von Werner Peiser	358
MacTaggart, John Mct. Ellis , Studies in the Hegelian Dialectic. Von E. Harms	360

MITTEILUNGEN:

Gotthold Friedrich Lipps	362
Der VIII. Internationale Philosophenkongreß	364
Preis Ausschreiben der Soziologischen Gesellschaft und der Philosophischen Gesellschaft in Wien	364
Preis aufgabe der Königsberger Gelehrten Gesellschaft	365
Eugenio Rignano-Preis	365

KANT-GESELLSCHAFT:

Allgemeine Mitgliederversammlung Halle 1931	365
Berichte der Landes- und Ortsgruppen:	
Ortsgruppe Berlin	368
Ortsgruppe Boston	369
Ortsgruppe Hannover	369
Ortsgruppe Karlsruhe i. B.	370
Ortsgruppe München	371
Ortsgruppe Stettin	372
Ortsgruppe Stuttgart	373
Ortsgruppenverzeichnis.	374
Neuangemeldete Mitglieder	376
Zwölftes Preisausschreiben: „Die Philosophie African Spirs“. Urteil der Preis-	
richter	381
Dreizehntes Preisausschreiben: „Kants Anthropologie“. Urteil der Preisrichter	384



*Unsere Kontuirs sollt' erfinden
wenden
Wer mich Könt, wird mich
hier erkennen Hegel*

HEGEL

Zeichnung von W. Hensel

Der umstehende Druck gibt eine Zeichnung von Wilhelm Hensel wieder. Sie stammt aus Hegels Berliner Zeit und zeigt den Philosophen in seinen letzten Lebensjahren. Die faksimilierte Unterschrift lautet: „Unsere Kenntniss soll Erkenntnis werden. Wer mich kennt, wird mich hier erkennen. Hegel.“

Herr Pastor Paul Leo, Osnabrück, der Besitzer des Originals, hat uns die Veröffentlichung bereitwillig gestattet, und Herr Pastor D. Dr. Georg Lasso hat uns zum Zwecke der Vervielfältigung eine in seinem Besitz befindliche Photographie in freundlichster Weise zur Verfügung gestellt.

NACH HUNDERT JAHREN

Die Problemweite der Hegelschen Philosophie

Von Professor Dr. Hermann Glockner, Heidelberg

Als der erst einundsechzigjährige Hegel am 14. November 1831 nachmittags 5 $\frac{1}{4}$ Uhr nach kurzer Krankheit unerwartet dahingeschieden war, hatten Freunde und Schüler nichtsdestoweniger den tröstenden Eindruck restloser Vollendung. In diesem Sinne sprachen Marheineke und Förster bei dem feierlichen Leichenbegängnis; in diesem Sinne schloß Rosenkranz später die Biographie. „Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befestigen, sei fortan unser Beruf. Zwar wird kein Petrus aufstehen, welcher die Anmaßung hätte, sich seinen Statthalter zu nennen, aber sein Reich, das Reich des Gedankens, wird sich fort und fort nicht ohne Anfechtung, aber ohne Widerstand ausbreiten; den erledigten Thron Alexanders wird kein Nachfolger besteigen, Satrapen werden sich in die verwaisten Provinzen teilen, aber wie damals die griechische Bildung, so wird diese Deutsche Wissenschaft, wie Hegel sie in mancher durchwachten Nacht, bei stiller Lampe ersann und schuf, weiterobernd in dem Gebiete der Geister werden.“¹

Seitdem sind nun hundert Jahre vergangen. Der Hegelianismus fand in dieser Zeit in fast allen europäischen Ländern überzeugte Vertreter und begeisterte Anhänger; in Deutschland war ihm ein eigentümliches Schicksal beschieden. Försters Worte gingen insofern in Erfüllung, als zunächst wirklich eine Art philosophische Diadochenherrschaft begann. Bald aber regten sich Zweifel, ob Hegels System tatsächlich als Vollendung und Abschluß zu bezeichnen sei. Auf das Jahrzehnt der Ausbreitung des Hegelianismus folgten Jahrzehnte der Wandlung, kritischer Zersetzung und scheinbaren Verfalls. Die Gedenkrede, in welcher Friedrich Harms zur Erinnerung an den hundertjährigen Geburtstag des Philosophen „seine Verdienste um die Universität Berlin und die Ausbildung der Philosophie hervorzuheben beauftragt“ war, ist für die siebziger Jahre nicht uncharakteristisch; sie atmet Unlust und Verlegenheit und bleibt in den dürftigsten Mitteilungen des Tatsächlichen stecken.² Freilich hörte man auch andere Stimmen. Noch lebten Veteranen wie Rosenkranz und Michelet, die Hegel als „deutschen Nationalphilosophen“ und „unwiderlegten Weltphilosophen“ feierten.³ Die allgemein

¹ Karl Rosenkranz, Hegels Leben, S. 565 (Grabrede Försters).

² Zur Erinnerung an Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vortrag, gehalten in der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 3. Juni 1871. — Der hundertjährige Geburtstag war bereits am 27. August 1870 gewesen; die Feier mußte um der großen politischen Ereignisse willen verschoben werden.

³ Karl Rosenkranz, Hegel als deutscher Nationalphilosoph, 1870. — Karl Ludkantsstudien XXXVI. 15

anerkannten Historiker der Hegelschen Schule: Erdmann, Zeller und Fischer standen in der Vollkraft ihres Schaffens. Und schon hatte Dilthey mit seinen bahnbrechenden Studien zur deutschen Geistesgeschichte begonnen, in deren Folge die bedeutungsvolle Entdeckung des jungen Hegel lag. Davon, daß der gewaltigste Systematiker deutscher Philosophie zu irgendeiner Zeit in seinem Vaterland vergessen war, kann also keine Rede sein.

Dennoch sind wir heute unmöglich imstande, des verewigten Hegel zu gedenken, ohne zugleich an das zeitliche Geschick zu erinnern, welches seine Lehre im neunzehnten Jahrhundert traf. Zwischen Hegel und uns liegt ein Kampfplatz. Wohl führt der schmale Pfad einer niemals völlig unterbrochenen Tradition über ihn weg. Aber rechts und links ist noch kaum aufgeräumt. Überall stoßen wir auf die Spuren einer Geisterschlacht, deren Getümmel sich nur allzu leicht von neuem erhebt, sobald wir diese ebenso ausgedehnten wie ungeklärten Problembezirke betreten.

Es läßt sich nicht leugnen: Hegels Ideen haben sich gerade in Deutschland weniger in ihrer schulgerechten Formulierung als in einem weiteren und freieren Sinne fruchtbar erwiesen. Im Sinne eines Logos, der sich nicht in ein einzelnes Buch — und wäre es Hegels Logik! — einbinden läßt, sondern als lebendiger Geist die Welt durchwaltet. Neben den repräsentativen Arbeiten der orthodoxen Hegelschüler bestand von Anfang an ein mehr liberaler Weltanschauungs-Hegelianismus, der sich zur dogmatischen Fixierung nur wenig eignete, aber unverkennbar in den besten Leistungen der Geschichtschreibung, der religiösen und politischen Kritik, der Kunst, der Volkswirtschaft und selbst der Naturwissenschaften zum Ausdruck kam. Das Wirkungsfeld der Hegelschen Philosophie zeigte sich breiter als die Grundlagen der Enzyklopädie; die Triebkraft ihrer höchst mannigfaltigen Probleme beflügelte intensiver als das gleichmäßige Schema ihrer fertig ausgearbeiteten Methode.

Da nun beides in gleicher Weise auf Hegel zurückgeht: das konservativ-geschlossene System und seine teilweise revolutionär-systemzerstörende Wirkung, das starre Dogma und die bewegliche Problemintuition, der es entsprang — so darf und muß heute doch wohl vor allem gefragt werden, was es eigentlich mit dem „Vollender Hegel“ auf sich hat? Ob man diesen metaphysischen Genius nicht im Grunde tief erkennt, wenn man ihn vor allem als bewußt „abschließenden“ Systematiker preist? Vielleicht ist zusammengebrochen, was „fertig“ war und erhalten geblieben, was in ungelöster Problematik schwebte. Und vielleicht beruht Hegels überzeitliche Bedeutung gerade auf dem Reich-

wig Michelet, Hegel der unwiderlegte Weltphilosoph, 1870. — Im selben Jahr erschien auch das schöne Büchlein von Karl Köstlin: Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung.

tum an solch schwebender Fragwürdigkeit. „Bei den wahren Philosophen“, sagte der italienische Hegelianer Spaventa, „steckt immer etwas dahinter, das mehr ist als sie selbst, und dessen sie sich nicht bewußt sind, und das ist der Keim zu einem neuen Leben. Die Philosophen mechanisch wiederholen, heißt diesen Keim ersticken, heißt verhindern, daß er sich entwickle und ein neues und vollkommenes System werde.“¹ Diese Sätze gelten bezeichnenderweise nicht für die kleinen, sondern für die ganz großen Denker, Sie gelten für Platon, Aristoteles, Kant. Sie gelten gewiß auch für Hegel.

Andererseits scheint die Erschütterung des Vollendungs-Standpunktes gerade bei Hegel außerordentlich gewagt. „Vollendung“ tritt hier zum ersten Male als eine tief begründete Forderung auf, die in der sachlichsten Weise gestellt und in der systematischsten Form erfüllt wurde. Als spätgeborener, von Jahrhunderten voll Skepsis, Kritik und wissenschaftlichem Anspruch überschatteter Metaphysiker war Hegel notwendig von einem solch unbedingten Objektivitätsstreben besessen, daß er sein Werk auch vor dem leisesten Vorwurf eines bloß subjektiven Beliebens wahren mußte. Er unterwarf es den ewigen Bewegungen des Weltgeistes, denen er in Freiheit eine letzte Rundung hinzufügte, indem er sie als vernünftig begriff. So hat er sich selbst ein Denkmal gebaut, das mehr noch als ewiges Monument des Logos zu würdigen ist. Insbesondere hat er die gesamte Philosophie in ihrer geschichtlichen Erscheinung zum Sockel getürmt und hoch oben, auf der Spitze dieser reich gegliederten Pyramide, seinen alles überschauenden, umfassenden und abschließenden Standpunkt genommen. Läßt sich dieses Gebäude überhaupt in Frage stellen, ohne daß man dem Wesen der Hegelschen Philosophie zu nahe tritt?

Die Antwort lautet: gerade weil wir Hegel in der Nähe betrachten und seine Metaphysik in ihrer überwältigenden Großartigkeit und wesentlichen Problemfülle ermessen wollen, müssen wir ihn aus dem Konstruktionsgeflecht herausholen, in und an welchem er sich selbst begründet und entwickelt hat. Immer dünner läuft der Strom der Betrachtungen in seiner geschichtsphilosophischen Selbstvergegenständlichung, je näher er an die Gegenwart herankommt; schließlich ist es nur noch eine aus wenigen Problemlinien zusammengefügte End-Situation, die auf den Gipfel und damit zum „letzten“ Systeme führt. Hier laufen sämtliche Grundbegriffe sozusagen in einem einzigen Punkt — dem Begriff „Geist“ — zusammen; der Besitz dieses Indifferenzpunktes scheint „das“ Problem und Geheimnis der Hegelschen Philosophie. Solche Auffassung ist höchst bedenklich.

Hegels System erhält einen vorzüglich formal-konstruktiven und damit abstrakten Charakter, wenn man es wesentlich unter dem Ge-

¹ Vgl. Benedetto Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, S. 169.

sichtspunkt der Vollendung betrachtet. Sein konkreter Problemgehalt ist ein viel mächtigerer als in der dialektischen Deduktion zum Ausdruck kommt. Diese Einsicht ist für eine gerechte Würdigung von größter Bedeutung. So merkwürdig es klingen mag: wir müssen heute — nach hundert Jahren — Hegel vor allem vor der Auffassung in Schutz nehmen, die er selbst von sich hatte. Sein System wirkt enger als es in Wahrheit ist, wenn man es grundsätzlich als Spitzenleistung und Abschluß hinstellt. Wir müssen Hegel ein neues Denkmal bauen.

„Vollendung“ ist eine Abstraktion. Der Gipfel ist nichts ohne das Bergmassiv, welches er krönt. Das hat Hegel selbst immer und immer wieder betont. Er wollte konkret philosophieren. Aber bei der grandiosen geschichtsphilosophischen Ableitung seines Systems hat er schließlich doch den Weg, der auf den Gipfel führt, mit der Substanz des Problem-Berges verwechselt. Das war unhegelisch. Wer konkret philosophieren will, darf kein System (auch nicht das System Hegels) „für sich“ als „fertig“ betrachten. Es wäre nur insofern vollendet, als man den gesamten Problemgehalt des philosophischen Geistes mit dazu nimmt. In diesem Fall jedoch würde man Hegel eben gerade nicht mehr „für sich“ begreifen und sein System nicht mehr als „vollendet“ im eigentlichen Sinne des Wortes hinstellen. Das Bild vom pyramidalen Spitzenbau der Begriffe ist platonisch. Hegels Größe besteht aber gerade darin, daß er das platonische Denkschema zum ersten Male radikal zu überwinden versuchte und seine Verehrung Platons beruht gerade darauf, daß er schon bei ihm wesentliche Ansätze zu solcher Überwindung aufzuzeigen vermochte.¹ Das neue Hegel-Denkmal wird also dergestalt zu errichten sein, daß die bedenklichen Vorstellungen von pyramidalen Staffeln und Gipfelleistung keinen Grund mehr finden. —

Im folgenden soll gezeigt werden, daß zu einem solchen Neubau der Hegelschen Philosophie bereits außerordentlich viel geschehen ist.

Die Entwicklung, welche die Hegel-Auffassung im Laufe der letzten hundert Jahre genommen hat, war im einzelnen gewiß den mannigfaltigsten Tendenzen entsprungen. Überblickt man sie jedoch als Ganzes, so läßt sich gar nicht verkennen, daß seit Hegels Tod unablässig auf das — freilich erst heute klar hervortretende — gemeinsame Ziel einer Verbreiterung der bewußten Problembasis hingearbeitet worden ist.

Es soll unsere Aufgabe sein: die Problemweite des Hegelianismus herauszustellen — im Unterschied zu der oft referierten systematisch-bestimmten letztgültigen Lösung. Dabei gilt es insbesondere jene Problemgruppen näherzubringen, welche in dem dialektisch-geschlossenen und „vollendeten“ Systemganzen kaum mehr sichtbar waren, ob-

¹ Vgl. meine Einleitung zu Hegels „Plato“ (Studienausgabe aus den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie), Stuttgart 1929.

wohl sie ursprünglich zu den treibenden Grundmächten des Hegelianismus gehörten. Es sind das vor allem drei: der Problemkreis der Kantischen Philosophie, der Problemkreis der Nova scientia und der Problemkreis des Irrationalen. Indem wir von diesen Problemkreisen handeln, blicken wir zugleich vorwärts und zurück. Geschichtliche Besinnung leitet und zügelt uns — aber voran leuchtet das ideale Wunschbild eines zukünftigen Hegelianismus, in welchem alle produktiven Leistungen und Tendenzen des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart „aufgehoben“ sind und nichtsdestoweniger „lebendig“ bleiben.

Ausdrücklich betont sei noch einmal, daß es sich um nichts dem Hegelianismus Neues oder gar Wesensfremdes handelt. Ganz im Gegenteil. Wir tragen nicht „andere“ (vielleicht gar „unsere“) Fragestellungen von außen in die Philosophie Hegels hinein. Sondern wir versuchen zu zeigen, daß die Problembasis dieser umfassendsten Metaphysik in der Tat ursprünglich so breit gewesen ist, daß die genannten Hauptprobleme darin voll zur Geltung kommen könnten — während allerdings bei der bewußten Ableitung und dem systematischen Aufbau manches Grundproblem anders abgewandelt wurde oder ganz verschwand.

Hegels System ist von erstaunlicher Geräumigkeit. Wer seine Konstruktion begreift, billigt und sich hineinbegeben hat, wird sich kaum irgendwo beeengt fühlen. Aber die Problemstellungen, welche „hinter“ diesem System „stecken“, sind noch viel erstaunlicher. Sie umfassen auch die Standpunkte der Gegner.

I.

Der Problemkreis der Kantischen Philosophie.

Man hat es oft bedauert, daß sich Hegel niemals ausführlich und in jeder Hinsicht befriedigend mit Kant auseinandergesetzt hat. An Hochschätzung fehlt es zwar nirgends; aber sie wird immer wie etwas Selbstverständliches vorgebracht und nur ganz allgemein begründet. Der Hauptnachdruck ruht stets auf dem Nachweis der bedeutenden Fortschritte, welche die Philosophie seit Kant gemacht hat. Was Hegel von seinem großen Vorgänger unterscheidet, wird so oft und so eingehend ausgesprochen, daß das Gemeinsame darüber völlig in Vergessenheit gerät. Selbst in den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen löst sich die Darstellung fast ganz in Polemik auf.

Trotzdem gäbe es ohne Kant keinen Hegel. Kant ist und bleibt der Begründer des deutschen Idealismus; Hegel wird jederzeit nur von solchen begriffen werden können, die Kant bereits verstanden haben. Und zwar gilt das nicht nur im Hinblick auf den systematischen Problemzusammenhang; auch im schlicht-historischen Sinne war Kant der erste und bedeutendste Lehrer Hegels. Keine zweite geistige Macht hat so entscheidend auf Hegel eingewirkt wie die Transzendentalphilosophie.

Das Verhältnis Hegels zu Kant erinnert in der Tat an das Verhältnis des Aristoteles zu Platon, womit man es bisweilen verglichen hat — und zwar nicht zuletzt auch darin, daß auf Grund der (allerdings nicht unwesentlichen) Differenzen, welche der jeweils Spätere vor allem in den Vordergrund stellte, von der Nachwelt ein Gegensatz konstruiert worden ist, wo in Wahrheit engster Zusammenhang und organische Weiterentwicklung vorlag.

Ohne Zweifel stand Hegel dem Verfasser des Buches „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ noch zu nahe, als daß ihm eine unbefangene Würdigung seiner Gesamtleistung jemals hätte möglich werden können. Damit ist aber nicht gesagt, daß er sich dem richtunggebenden Einfluß von Kants Problemstellungen — die ihm ja auch durch Schiller, Fichte, Jacobi, Schleiermacher vermittelt wurden — irgendwie entzogen hätte. Im Gegenteil. Hegel verleugnet diese Problemstellungen nirgends, obwohl er sie allerdings überall erweitert. Auch ist nicht etwa sein (sonst so stark ausgeprägtes) Traditionsbewußtsein immer schwächer geworden, je näher er im philosophiegeschichtlichen Aufbau an die Gegenwart herankam. Hegel betrachtete auch die Entwicklung des deutschen Idealismus als einen geschlossenen Zusammenhang, dessen Hauptlinien er mit wenigen sicheren Strichen andeutete. Und doch hat er gerade dadurch eine unbefangene Auffassung der nachkantischen Spekulation unmöglich gemacht. Jenes nur an wenigen Hauptpunkten spärlich unterstützte dünne Konstruktionsgeflecht entstand, von dem wir bereits in der Einleitung sprachen. Kants tiefsinnige Intentionen wurden auf starre Formeln¹ gebracht, die eigentlich nur dazu da zu sein schienen um von Hegel in ihrer Begrenztheit kritisiert und in umfassenderen Begriffen „aufgehoben“ zu werden. Was auch alsbald geschah.

Auf solche Weise hat Hegel selbst dazu beigetragen, daß jedes tiefere Kant-Verständnis verloren ging. Eine jüngere Generation mußte es sich neu erarbeiten. Dies begann aber nicht erst mit dem Auftreten der sogenannten Neukantianer, sondern schon viel früher.

Bereits im engeren Schulkreise regte sich — und zwar noch zu Lebzeiten Hegels — der Wunsch und das Bedürfnis: den Rahmen der begriffsgeschichtlichen Deduktion zu erweitern. Michelet machte den Anfang, indem er die jüngsten philosophischen Systeme seit Kant in einer

¹ Vor allem: „Subjektivismus“, „Dualismus“ und „Formalismus“. Auch im „Empirismus“ sei Kant stecken geblieben, insofern er das Selbstbewußtsein nur als sinnliches auffaßt und unter Realität immer nur die sinnliche Realität versteht. Bei Kant würde der „Seelensack“ ausgeschüttet und außerhalb des Selbstbewußtseins ein „Ding an sich“ fixiert. Formalistisch seien insbesondere Kants Ethik und Ideenlehre: er bleibe hier beim „Sollen“ und bei „bloßen Postulaten“ stehen. Bahnbrechend wäre die Lehre von den Antinomien; aber man müsse sie verallgemeinern. Überall treten Antinomien hervor. Sie aufzulösen, wäre jedoch mit den Mitteln des Kantischen Denkens unmöglich.

besonderen Vorlesung behandelte.¹ Dieser Versuch war im Grunde mehr systematisch als philosophiegeschichtlich gemeint; er kann sehr wohl unter dem Gesichtspunkt „Erweiterung der bewußten Problembasis der Hegelschen Philosophie“ aufgefaßt werden. Allerdings blieb Michelets Leistung unbefriedigend, insofern eine objektiv-umfassende Stellungnahme zu Kant gerade nicht gelang; aber es war doch immerhin das hochbedeutende Thema „Von Kant bis Hegel“ zum ersten Male gestellt und bearbeitet worden: zwar im Sinne des Meisters und den großen Linien getreu, die er selbst gezogen hatte — aber doch unvergleichlich eingehender und vielgestaltiger. Eine zweite Behandlung des gleichen Themas erfolgte in den Jahren 1848 bis 1853 durch Joh. Ed. Erdmann. Erdmann hat in der dritten Abteilung seines „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie“² wirklich geleistet, was Hegel schuldig geblieben war. Nicht nur der Entwicklungsgang der neueren und neuesten Philosophie wurde problemgeschichtlich breit aufgerollt, sondern insbesondere auch die erste Kant-Darstellung vorgelegt, die nirgends die Hegel-Schule verleugnete und trotzdem allen philosophischen und historischen Ansprüchen genügte. Man muß diese umfangreiche Darstellung des Kritizismus mit den mageren Ausführungen vergleichen, die sich in Hegels philosophiegeschichtlichen Vorlesungen über Kant finden, um zu ermessen, welch außerordentliche Bereicherung des Problembestandes damit gegeben war. Erdmann wußte: in der philosophiegeschichtlichen Selbstableitung des Hegelschen Systems gibt es schwache Stellen, wo höchst komplexe Zusammenhänge auf dünnen Abstraktionen ruhen. Insbesondere die Probleme der Kantischen Philosophie wurden nicht so restlos rezipiert und aufgehoben, daß Hegel auch von ihnen sagen durfte: „Nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten“. Gerade hier setzte Erdmann ein. Erdmann und Rosenkranz³ sind unter den älteren Hegelschülern die einzigen, von welchen der Kantische Problemkreis bewältigt worden ist.

Was sie begannen, wurde von Kuno Fischer in literarisch glänzenderer Form fortgeführt. Es ist leider nur wenig bekannt, daß die berühmte Forderung Hayms, man müsse Hegel ins Transzendentalphilosophische umschreiben, schon im Jahr 1852 von Kuno Fischer in seiner Logik mit aller nur wünschenswerten Klarheit ausgesprochen worden ist. Richtig verstanden, kann sie nichts anderes bedeuten, als eine philosophische Ineinssetzung von Hegel und Kant, die aber nur möglich ist, wenn

¹ Daraus entstand später (1837/38) Michelets zweibändiges Werk „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel.“

² Diese dritte Abteilung war auch unter dem Titel „Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant“ für sich erschienen. Faksimile-Neudruck des Gesamtwerkes mit einer Einführung in Erdmanns Leben und Werke von Hermann Glockner, Stuttgart 1931 f.

³ Vgl. Rosenkranz, „Geschichte der Kantischen Philosophie“, Leipzig 1840.

Hegels spezielle systematische Antwortgebung auf eine umfassende Problemstellung zurückgeführt wird, auf welche — und das war nun vor allem nachzuweisen! — bereits Kant hingearbeitet hat. So kam es, daß sich der Hegelianer Fischer jahrelang fast ausschließlich mit Kant beschäftigte und 1860/61 als reife Frucht dieser Studien ein zweibändiges Kant-Werk vorlegte, das Erdmanns Darstellung an Problemweite noch bedeutend übertraf.

Wie diese erste große deutsche Kant-Monographie aufzufassen war und ist, zeigt Fischers später (1883) erschienene „Kritik der Kantischen Philosophie“. Dieses ausgezeichnete kleine Buch wurde dem Kantwerk als Anhang beigegeben; Darstellung und Kritik bildeten nunmehr eine Abteilung der (zuletzt) zehnbändigen „Geschichte der neuern Philosophie“, die in Hegel gipfelt, obwohl sie bis auf Schopenhauer fortgeführt worden ist. Man sieht, es war keinesfalls Kuno Fischers Absicht gewesen, Hegel durch einen neu erarbeiteten Kant zu ersetzen. Wohl aber hatte es sich herausgestellt, daß das Bild, welches Hegel selbst von Kant entworfen hatte, in einem weit umfassenderen aufzuheben war: und damit war auch eine vertiefte Kantkritik vom Standpunkt eines freieren und weiteren Hegelianismus aus notwendig geworden.

Aber Bücher haben nicht immer die Wirkung, welche ihre Verfasser beabsichtigen. Erdmanns Kant-Darstellung trug das Gepräge der Hegel-Schule noch zu deutlich, als daß sie in einer Zeit, die sich von Hegels Dialektik mehr und mehr abgestoßen fühlte, besonderen Erfolg haben konnte. Außerdem war der „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie“ ein derartig gelehrtes Werk, daß von vornherein nur mit einem kleineren Leserkreis zu rechnen war. Anders lag der Fall bei Kuno Fischer. Die oft bewunderte Kongenialität, mit welcher sich Fischer mit dem gerade zu behandelnden Denker jeweils zu identifizieren wußte, machte seinen „Kant“ zu einem außerordentlich klaren, wohl disponierten, vom kritischen Geist des Königsberger Philosophen durchaus durchdrungenen Buch, das sehr wohl für sich allein gelesen werden konnte und das Publikum so sehr auf seinen „Helden“ konzentrierte, daß eine weitere Problem-Entwicklung „bis Hegel“ zunächst kaum möglich schien. Ohne es zu beabsichtigen, wurde Kuno Fischer ein Bahnbrecher des Neukantianismus. Als seine „Kritik der Kantischen Philosophie“ erschien, befand sich die von ihm selbst mit heraufgeführte neukantische Bewegung bereits im vollen Fluß und eine irgendwie bemerkenswerte Wirkung der Kant-Kritik (vielleicht Fischers bedeutendster spezifisch-philosophischen Leistung!) war unter solchen Umständen ausgeschlossen.

Der Neukantianismus mußte aus sich selber heraus den Weg zu Hegel finden. Dazu bedurfte es mehrerer Jahrzehnte; aber diese Zeit war keineswegs verloren! Die Neukantianer drangen tief in den Kern der

Transzendentalphilosophie ein und ihre Gesamtleistung ist eine großartige, obwohl sie sich aus lauter einseitigen Interpretationsversuchen zusammensetzt.¹ Dringt man auf dieser Grundlage heute zum „ganzen Kant“ vor und schreitet man auf dieser weiten Problemfläche zu Hegel weiter, so ist viel gewonnen. Kroners Werk „Von Kant bis Hegel“ (1921 und 1924) ist der jüngste und gelungenste Versuch, welcher in dieser Richtung gemacht wurde. Hier kam vorläufig zum Abschluß, was Michelet und Erdmann begannen, Kuno Fischer fortsetzte. Wir bringen die Arbeit dieser Forscher auf die Formel: Verbreiterung der bewußten Problembasis der Hegelschen Philosophie durch völlige Einbeziehung des Kantischen Problemkreises. —

*

Somit wäre gezeigt, daß die Hegelianer tatsächlich sehr früh erkannten, daß die Herleitung ihrer Philosophie aus dem Kantianismus eine Aufgabe von großer Bedeutung sein muß. Hegel selbst hatte diese Aufgabe nicht gelöst. Er hob vor allem die unterscheidenden Momente hervor; in Wahrheit jedoch stand er weitgehend auf Kantischem Boden. Seit hundert Jahren sind nun führende Hegelianer unablässig bemüht gewesen: in dem komplexen Zusammenhang des Hegelschen Systems die Kantischen Prinzipien klarzustellen bzw. auf der Kantischen Basis in organischer Weiterentwicklung die Hegelsche Philosophie zu deduzieren. Was aber ist damit geleistet? Wie lauten die Fragestellungen, welche der Kantische Problemkreis umfaßt und die nunmehr auch im Hegelianismus aufgedeckt und explizite nachgewiesen werden sollen, nachdem sie sich von Anfang an bei Konzeption und Aufbau dieser Philosophie in einer mehr untergründigen Weise wirksam erwiesen hatten?

Selbstverständlich ist hier nur eine skizzenhafte Darstellung dieser höchst schwierigen und verwickelten Problemverhältnisse möglich.

Vor allem muß noch einmal ausdrücklich festgestellt werden, daß das ganze neunzehnte Jahrhundert an einer vertieften Kant-Auffassung gearbeitet hat. Kant ist nicht etwa im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts mit einer alle Seiten seiner Lehre gleichmäßig berücksichtigenden Objektivität aufgefaßt und verstanden worden — um dann in Vergessenheit zu geraten, nachdem er einmal Allgemeinbesitz der philosophierenden Nation gewesen war. Im Gegenteil. Kant wirkte ebenso intensiv wie einseitig. Es lag in der Eigenart dieser Wirkung (und also wohl auch in der Eigenart seiner genialen Gedanken selbst) begründet, daß man von jedem erreichten Punkte aus weiterstrebte, genau ebenso wie Kant selbst von einem Hauptwerk zum anderen vorwärtsgetrieben wurde und in der Kritik der Urteilskraft ohne Zweifel

¹ Vgl. die in meinem Aufsatz „Hegelrenaissance und Neuhegelianismus“ (Logos, 1931) enthaltenen Ausführungen über die neukantische Bewegung.

über das ursprüngliche Programm der Vernunftkritik weit hinausgegangen war. Eine Sichtung des Gesamtbesitzes war gar nicht möglich, so lange sich die sogenannte deutsch-idealistische Bewegung im Flusse befand; damit ist zugleich gesagt, daß eine umfassende Rezeption dieses Ideengutes im neunzehnten Jahrhundert nicht zufällig, sondern notwendig gewesen ist. Sie setzte mit den Bemühungen der Hegelianer um die Systementwicklung „von Kant bis Hegel“ ein und dauerte bis auf den heutigen Tag. „Kant“ ist niemals ein Datum, sondern stets eine Aufgabe gewesen. Also ist es auch nichts Einfach-Bestimmtes, sondern eine in jahrzehntelanger Arbeit nach und nach herausgestellte Problem-Mannigfaltigkeit, was wir heute „Kantischen Problemkreis“ nennen und als mit Hegel in einem organischen Zusammenhang stehend zu begreifen haben.

Der Kant, den wir ins Auge fassen, ist nicht allein der Zerstörer aller dogmatischen Metaphysik, nicht allein der Erkenntnistheoretiker und Kritizist, nicht allein der Methodenlehrer und Neubegründer der Ethik, nicht allein der Vorgänger Fichtes, nicht allein der Vorgänger Schleiermachers und nicht allein der Vorgänger Herbarts. Er ist weder ausschließlich der epochemachende Verkünder der Vernunftkritik noch der lebenskluge Dozent der Anthropologie, weder ausschließlich der Schüler Newtons noch der Lehrer Schillers. Er ist das alles zusammen und er ist noch mehr. Er repräsentiert das achtzehnte Jahrhundert in den Jahrzehnten seiner blühendsten Entfaltung: wo es auf alle früheren Jahrhunderte zurückblickt, ihre Kultur enzyklopädisch umfaßt und weltmännisch zu bewältigen strebt. Daß in dieser Zeit der mächtigsten Bewußtseinsfülle ein Philosoph von der Tiefe Kants auftrat, wird in der Weltgeschichte immer als einer der schönsten Glücksfälle zu gelten haben. Denn Kant brachte es fertig: eine ganze Epoche, die so reich an Bildungsbausteinen war, daß sie fast notwendig einen oberflächlichen und dünkelfaften Mißbrauch damit treiben mußte, aufs Grundsätzliche zu konzentrieren. Er zeigte der schal und dünn gewordenen Metaphysik neue Möglichkeiten, indem er alle Hauptfragen, welche das Jahrhundert bewegten (es waren aber die Hauptfragen der gesamten bisherigen Kultur), zusammenfaßte und prinzipiell formulierte. Dieser umfassendste und tiefste Geist des achtzehnten Jahrhunderts, dieser „ganze Kant“ — war der Vorgänger Hegels.

Charakterisieren wir diesen „ganzen Kant“ nach den drei Hauptrichtungen seines Wesens als Aufklärer, Transzendentalphilosophen und Metaphysiker, so kann wenigstens angedeutet werden, wie Hegel jede dieser Seiten weiter ausgebildet hat.

Erstens: Kants Weltbild war das Weltbild des achtzehnten Jahrhunderts, über dessen Bildungsreichtum er im vollen Maß verfügte. Was dieses Weltbild auszeichnet, ist die äußerste Emanzipation des

Verstandes, die sich (wie immer) dualistisch auswirkt. Und zwar in doppelter Hinsicht. Einmal steht der Verstand den Gegenständen gegenüber; er ist ihnen nicht mehr „unmittelbar“ verbunden; er hat Distanz gewonnen. Diese Distanz gestattet bewußte „Vermittelung“: Reflexion, Objektivierung, wissenschaftliche Erkenntnis. Man kann auch sagen: solche bewußte „Vermittelung“ wird notwendig. Und man kann es auch als fraglich hinstellen, ob und inwieweit sie glückt. Die *adaequatio intellectus et rerum* wird Zentralproblem. Weiterhin aber unterscheidet sich der Verstand auch als „Wissen“ von Mächten anderer Art, vor allem vom „Glauben“, d. i. einem Irrationalen, das sowohl in spezifisch religiöser wie in erkenntnistheoretischer Gestalt (Hume!) auftreten kann. Diese zweite Spaltung hatte (ebenso wie die erste) bereits eine lange Vorgeschichte; reinlich durchgeführt wurde sie jedoch bisher noch nie, da sich die zuerst genannte Reflexionsbeziehung, welche dem Verstand als solchem eigentümlich ist, dauernd in die Betrachtung des viel komplizierteren Irrationalitätsproblems einschlich. An dieser Unklarheit krankte Rousseau genau so wie Voltaire, Herder genau so wie Lessing. Hume gelangte zu einem scharfsinnig begründeten kritischen Empirismus, aber keinen Schritt weiter. Im ganzen bestand die Tendenz: das Verstandestum zu verabsolutieren und die ganze Welt den rationalen Formen zu unterwerfen. Hier setzte Kant ein. Was er als Erkenntnistheoretiker, Kritizist und Wissenschaftslehrer geleistet hat, kann auf die Formel gebracht werden: Aufklärung der Wesenseigentümlichkeit der rationalen Erkenntnis durch subtilste Anwendung ihres Verfahrens auf das Problem ihrer selbst. Im abgrenzenden Sinne war auf diesem Wege auch einiges über die „Irrationalität“ der nicht zum „Wissen“ gehörenden Bezirke zu sagen möglich geworden. Aber Kant faßte vor allem das Problem einer Religion „innerhalb“ der Grenzen der bloßen Vernunft ins Auge. Seine „Philosophie für die Welt“ bestand in einer kernhaften, auf solide Menschenkunde aufgebauten Moral, die aber ihrerseits in einer tiefgründigen Freiheitslehre wurzelte. Mit dieser Freiheitslehre sprengte Kant das Weltbild seines Jahrhunderts. Ihr Wesen ist nicht mehr Aufklärung, sondern Transzendentalphilosophie. Und von hier aus angesehen, bekommen auch Kritizismus und Wissenschaftslehre eine völlig neue Bedeutung.

Wir gehen dem zunächst nicht weiter nach, sondern wenden uns sofort zu Hegel.

Auch Hegel steht auf der breiten Bildungsbasis des achtzehnten Jahrhunderts, von der aus man auf die „Weltgeschichte“ zurückblicken konnte. Er teilt die Sammel- und Vollendungstendenz der Aufklärung in so hohem Maße, daß er sein System als „Enzyklopädie“ konzipiert und ausgestaltet. Philosophie ist für ihn die höchste Kulturleistung des zu sich selber kommenden Geistes: ein Gut, das vernünftige Weltbe-

herrschaft und bewußten Genuß aller Erscheinungsformen des Logos gewährleistet. Der Verstand ist die erste und entscheidende Macht, welche der Mensch besitzt: im Okzident wurde diese Macht auf das Leben angewendet und organisch ausgebildet, während der Orient vor allem im Irrationalen schwelgte und den Verstand nur etwa als einfache und kahle Fähigkeit des Unterscheidens und Nebeneinanderstellens, sowie des abstrakten Verallgemeinerns kennt. Man sieht: Hegel hat ursprünglich das gleiche Weltbild wie Kant. Aber während dieser den Formenreichtum der modernen Kultur vor allem auf Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen bestrebt ist, besteht bei Hegel eine unverkennbare Neigung zu geschichtlicher Vertiefung. So gibt er dem Aufklärungsgegensatz von Wissen und Glauben einen welthistorischen Hintergrund: die Griechen treten dem benachbarten Asien bewußt gegenüber und bilden die Verstandesformen des Wissens aus; die Römer vervollständigen diese Intellektualsphäre. Während die Aufklärung dem Christentum meist gleichgültig, oft sogar feindlich gegenüberstand, erblickt Hegel in der ungeheuren Tatsache des Unterganges der antiken Welt und der Ausbreitung des Christentums auf germanischem Boden das gewaltigste und lehrreichste Beispiel historischen Fortschritts. Die Kantische Wesensbestimmung des Verstandes hat er akzeptiert und seine Formen — die Formen der „Vermittelung“: Objektivierung, Reflexion, Erkenntnis — vervollständigt. Die Frage der *adaequatio intellectus et rerum* dagegen ist für Hegel eigentlich kein Problem mehr, insofern sie als „nur“ vom Verstande gestellt und die dualistische Eigentümlichkeit des „nur“ trennend-erkennenden Verstandes enthüllend aufgefaßt wird. Dieser Dualismus wird bereits im Ansatz überwunden — und hierin geht Hegel allerdings über Kant, nicht aber über den Problembesitz der Aufklärung hinaus. Wenn er zu zeigen versucht, daß Begreifen mehr ist als jenes verstandesmäßig-trennende Erkennen, dessen „Form“ Kant erfaßte, so bewegt er sich als nachkantischer Philosoph in einer Richtung, in welcher sich (freilich mit viel weniger Klarheit) bereits Rousseau, Hamann, Herder und Jacobi bewegt hatten. Der Verstandesstolz der Aufklärung verwandelt sich bei Hegel in eine nicht minder selbstsichere Vernunftbewußtheit: der Mut der Wahrheit vermag alles, Gott ist nicht neidisch, der Geist offenbart sich dem Geiste! Und doch ist Hegel schon im Ansatz und in der philosophischen Grundgesinnung weiter über die Aufklärung hinaus als selbst Kant, der jenen Verstandesstolz in seine Grenzen verwies. Kant untersucht, zerlegt, stellt Fragen und gibt sich mit Gründen zufrieden. Hegel dagegen hat alle Formen des menschlichen Verstandestums von der griechischen Sophistik bis zur französischen Aufklärung so eingehend studiert, daß er diese sämtlichen Stromgebiete von Raisonement klar übersieht. Er unterschätzt sie nicht; aber er wünscht, daß sie alle zusammen in einen Ozean gediegener Wesenserfassung

münden. Hegel läßt sich prinzipiell nicht mehr mit Gründen abspesen und durch Beweise verblüffen. Sein Ziel ist der Begriff. Und wie die verstandesmäßige „Reflexionsphilosophie“ Kants in einer umfassenden Philosophie des konkreten Geistes aufgehoben wird, ohne jedoch auf irgendeins ihrer Prinzipien zu verzichten, so ergänzte Hegel auch Kants intellektuell-unterbaute und zum Formalismus neigende Ethik durch konkrete Sittlichkeit. Ich betone: er ergänzte. Kants Ethik ist als „Moralität“ in Hegels System erhalten geblieben. Indem wir aber von formaler und konkreter Ethik sprechen, haben wir einen Punkt erreicht, der bereits völlig außerhalb der Aufklärung liegt und nur auf transzendente Wege erreicht werden kann. Diesen Weg schlug Kant zuerst ein; Hegel folgte ihm.

Zweitens: Es kann heute — nach den tiefdringenden Klärungsarbeiten der Neukantianer — kein Zweifel mehr darüber bestehen, daß Kants „transzendente Wendung“ aufs engste mit seiner Lehre von der „Synthesis“ verbunden ist und diese selbst den Angelpunkt seiner ganzen Philosophie ausmacht. Es gibt mehrere Zugänge zum Problem der Synthesis und dementsprechend auch verschiedene Wege, die transzendente Ebene zu erreichen: das lehren die Werke der Neukantianer, soweit sie getrennt vorgehen. Hegels Interpretation dieser zentralen Gedanken Kants ist recht einseitig. Er nahm Kant und Fichte als Einheit und stellte den „Subjektivismus“ beider tadelnd in den Vordergrund. Wir sind jedoch nicht gezwungen, uns dieser Deutung anzuschließen, da Hegels eigene Lehre von der Synthesis eine umfassendere und historisch einwandfreie Auffassung der in ihr aufgehobenen Kantischen Gedanken durchaus zuläßt. Schließen wir uns also den Neukantianern an und stellen wir fest: Kants „transzendente Wendung“ kam dadurch zustande, daß der Philosoph die bloße Erfahrungsebene verließ und trotzdem keiner metaphysischen Spekulation verfallen wollte. Er nahm einen mittleren Standpunkt ein zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Empirismus und spekulativem Dogmatismus. Wie man seine Frage auch speziell formulieren mag — ob sie nun die Möglichkeit oder die Form oder das Gesetz philosophischer Erkenntnis betraf — jedenfalls konstituierte Kant durch diese eigenartig „gewendete“ Fragestellung einen neuen Bezirk philosophischer Untersuchung „zwischen“ Subjekt und Objekt, Form und Inhalt, Wirklichkeit und Imperativ. Dieser Bezirk, der sozusagen nur aus Problematik besteht, läßt sich natürlich nicht „beschreiben“: er ist nicht gegeben wie die Objekte der Psychologie, sondern aufgegeben; dem Fragenden eröffnet er sich, in kritischer Erwägung der Voraussetzungen aller Philosophie wird er betreten. Und immer gelangt solche kritische Erwägung zur Frage nach einer Synthesis! Verbindung von Subjekt und Objekt, von Form und Inhalt, von Anschauung und Begriff, von Wirklichkeit

und Regel, von Spontaneität und Rezeptivität, von Notwendigkeit und Freiheit steht in Frage. Und aus der Unvermeidlichkeit gerade dieser — grundsätzlich immer als Synthesis anzusprechenden — Fragestellung ergibt sich eine kritische Theorie der Erkenntnis.

Die Vermutung, daß diese transzendente Erkenntnistheorie nichtsdestoweniger eine metaphysische Wurzel hat, liegt nahe. Wir gehen noch nicht darauf ein, sondern wenden uns von diesem transzendentalen Angelpunkt des Kantianismus abermals zu Hegel.

Hegel ist nicht nur durch die Transzendentalphilosophie hindurchgegangen, sondern er hat sich sogar ihre Ergebnisse für immer zu eigen gemacht. Überall wo Hegel von dem trennend-erkennenden (analysierenden und zusammenfügenden) Verstand spricht, knüpft er an Kant an — auch wenn er die Einseitigkeit eines solchen Verstandestums mit scharfen Worten zurückweist. Mehr als einmal hat Hegel sein Zentralproblem als Lehre von der höheren Synthesis bezeichnet: hier tritt klar zutage, daß er von Kant ausgeht, jedoch seine Theorie zu erweitern sucht. Hegel will die transzendente Wendung nicht rückläufig machen, sondern gewissermaßen noch einmal vollziehen — und so die Resultate des Kritizismus auf die vorkantische Problem-Welt anwenden, in der zwar weniger Klarheit herrschte, die aber dafür auch nicht grundsätzlich zerbrochen und dualistisch gespalten war. Die Transzendentalphilosophie Kants hauste in einem Zwischenreich zwischen Sein und Sollen, zwischen Sinnlichkeit und Seelenfrieden, zwischen gegebenem Material und Ideenwelt. Die Errichtung dieses Zwischenreiches hatte sich als äußerst fruchtbar erwiesen, insofern sie zu grundsätzlicher Klarheit über die Formen des philosophischen Denkens führte; Hegel akzeptierte sie als Durchgangsstadium, aber er war allerdings nicht gewillt, die Philosophie auf dieses Zwischenreich festzulegen. Und zwar vor allem deshalb nicht, weil er aus Kants Forschungen die letzten Konsequenzen zog. Hegel erkannte: der durchgängige Dualismus ist ja nur das notwendige Ergebnis der grundsätzlich-durchgeführten „transzendentalen Wendung“ und das durch und durch problematische Zwischenreich, das kraft dieser Wendung entsteht, ist ja nur ein Ausdruck der nunmehr ein für allemal durchsichtig gewordenen Form aller „reinen“ Vernunft, d. h. des Verstandes! Damit ist zwar viel gewonnen, aber die eigentliche philosophische Arbeit steht noch bevor. Jetzt heißt es: den der Erkenntnis seiner selbst unterworfenen und in sich „aufgeklärten“ Verstand, diese größte und entscheidende Macht, als Schrittmacher zu benutzen und die Welt damit zu durchfahren, die keineswegs „aus“ Form und Inhalt, Subjekt und Objekt, Wirklichkeit und Vernunft „besteht“. Auf Schritt und Tritt wird der Verstand solche Unterscheidungen vornehmen (und das ist es allein, was uns vorwärts bringt), aber auf Schritt und Tritt wird auch sofort im Anschluß an diese Tren-

nungen ein geistiger Organisationsprozeß beginnen müssen, der das Getrennte wieder zur Einheit bringt. Diese Einheit („höhere Synthesis“) ist mehr als eine bloße Wiederherstellung der durch die Analyse des Verstandes vorgenommenen Trennung: sie darf geschlossener und konkreter genannt werden als die unbewußte substantielle Einheit, welche vor dem Einschneiden des Verstandes vorlag. Wir vermeiden es, auf Hegels Dialektik weiter einzugehen. Daß sie sich aus einer Fort- und Umbildung der Kantischen Transzendentalphilosophie ergab, zeigten ohnehin alle bisherigen Darstellungen der Problementwicklung „von Kant bis Hegel“.

Drittens: Über den Metaphysiker Kant ist noch keine völlige Einigkeit erzielt worden. Immerhin neigt man heute fast allgemein der Ansicht zu, daß Kant die Metaphysik keineswegs zerstören, sondern vielmehr Neubegründen wollte. Die drei Kritiken erscheinen in ihren destrukturierenden Partien als bloße Propädeutik; dahinter steht eine wissenschaftlich verschanzte Philosophie, die als Metaphysik der Freiheit bezeichnet werden kann. Alle Hauptwerke Kants seit der Inauguraldissertation lassen sich auch als Systementwürfe betrachten, die immer umfassender werden, bis zuletzt in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft der Grundriß eines allseitig durchdachten und erwogenen Gebäudes fertig vorliegt. Kritizismus und Erkenntnistheorie erhalten ein neues Gesicht, wenn man sie als Bestandteile dieses Systems auffaßt. Aber auch der Anschluß an die Weltanschauung der Aufklärung wird leichter. Ziemlich deutlich treten zwei metaphysische Grundpfeiler in Kants Systembau hervor: ein positivistischer (wie wir heute sagen würden; Hegel bezeichnet Kant in dieser Hinsicht als Empiristen) und ein idealistischer (Hegel bezeichnet Kant in dieser Hinsicht als Subjektivisten). Kant war Positivist in seiner Lehre von der „Sinnlichkeit“; er war Idealist in seiner Lehre von der „Autonomie“. Die Weiterentwicklung seiner Gedanken vollzog sich bekanntlich durch Fichtes Wissenschaftslehre vor allem im letzteren Sinne; aber auch der Positivismus Kants ist ausgebildet worden und noch im neunzehnten Jahrhundert kam man darauf zurück. Wir brauchen jedoch keine Entscheidung zu treffen. Für uns ist gerade lehrreich, daß bei Kant zwei Metaphysiken grundsätzlich ineinandergreifen. Dieser Dualismus entspricht den in der Lehre von der transzendentalen Synthesis enthaltenen Voraussetzungen: ein Formales und ein Inhaltliches, ein Subjektives und ein Objektives, ein Wirkliches und ein Normatives greifen auch tatsächlich bei Kant ineinander — und dieses Faktum selbst kann sowohl positivistisch wie metaphysisch interpretiert werden.

Soweit Kant. Und wie hat nun Hegel das Erbe dieser Metaphysik angetreten, das ihm allerdings bereits durch Schiller, Fichte, Schelling vermittelt worden war?

Hegel hat Kants Positivismus und Kants Idealismus in Eins verschmolzen und es ist infolgedessen völlig einerlei, ob man sein System als absoluten Idealismus oder als Wirklichkeitslehre auffaßt. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Dieser Satz ist mit Recht stets als ein konzentriertes Bekenntnis seiner Metaphysik aufgefaßt worden; er vereinigt, was bei Kant getrennt bleibt. Mit dieser (mit einem wenig glücklichen Ausdruck meist als „Monismus“ bezeichneten) Verschmelzung der beiden Kantischen Metaphysik-Elemente hängt auch zusammen, daß Hegels Philosophie des Geistes einer „Theodizee“ gleichkommt, während Kant innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft das Radikal-Böse nicht aufzulösen vermag. Aber Hegels Optimismus ist mit einem tiefsinnigen Pantragismus verbunden. Dieses Element stammt überhaupt nicht aus dem Kantischen Problemkreis. Wir werden ihm in einem ganz anderen Zusammenhang begegnen.

II.

Der Problemkreis der *Nova scientia*.

Die Rezeption Kants und des nachkantischen Idealismus „bis Hegel“ bedeutet nur einen Teil der von uns geforderten Berücksichtigung und Einbeziehung des gesamten Problembestandes, auf dessen Fülle und Weite die wahre Großartigkeit der Hegelschen Philosophie beruht. Es gibt noch andere Problemkreise, die ursprünglich zum Hegelianismus gehören, aber bei der systematischen Vollendung verdrängt worden sind. Auch sie brauchen keineswegs neu entdeckt zu werden; man hat sich im neunzehnten Jahrhundert so lebhaft mit ihnen beschäftigt wie mit Kant. Trotzdem besteht ein Unterschied, auf den von Anfang an aufmerksam gemacht werden muß.

Es ist charakteristisch, daß diejenigen Hegelianer des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, welche sich vor allem der Aufarbeitung des Kantischen Problemkreises widmeten, keinen Grund fanden, an ihrem Meister irre zu werden und sein System zu verleugnen. Im Gegenteil. Joh. Ed. Erdmann und Kuno Fischer hielten trotz eingehender Kantstudien bis zuletzt an der Philosophie Hegels fest und von Kroner darf gewiß gesagt werden, daß ihn die Kenntnis der neukantischen Methoden nur um so mehr von der grundsätzlichen Überlegenheit des Hegelianismus überzeugte. Die gediegene Inangriffnahme jener anderen Problemgruppen jedoch, zu deren Betrachtung wir nunmehr übergehen, führte bis jetzt noch immer zu einer Abkehr von Hegel! Gleichwohl müssen sie in einer umfassenderen und vertiefteren Weise bearbeitet werden, als bei Hegel selber der Fall ist. Wir scheinen uns zwar auf feindliches Gebiet zu begeben, wenn wir sie und ihre bisherigen Vertreter im positiven Sinne würdigen. Dennoch! Es ist wohl kein unhegelischer

Gedanke, wenn man annimmt, daß sich die philosophische Entwicklung im neunzehnten Jahrhundert vielfach in antithetischer Weise gegen Hegel wenden mußte, um später — vielleicht schon heute, „nach hundert Jahren“ — zu einer umfassenderen Synthese zu gelangen.

Die ungenügende Auseinandersetzung mit der Problematik des Kantianismus ist nicht die einzige „schwache Stelle“ in der Sockelkonstruktion, auf welche Hegel sein System gestellt hat. Auch die *Nova scientia* der Renaissance und der sogenannte Empirismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts wurden keineswegs konkret erfaßt, sondern nur in ihrer abstrakten Form derartig „grundsätzlich“ überwunden, daß das Wesentlich-Fragwürdige kaum zur Sprache kam.

Gewiß hat Hegel in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen (in dem Abschnitt „Wiederaufleben der Wissenschaften“) eine Reihe von Renaissancephilosophen namhaft gemacht und an späterer Stelle (neben Jakob Böhme und vor Descartes) Francis Bacon zu würdigen versucht. Aber seine Darstellung der philosophischen Renaissance ist so summarisch und die Erhebung gerade Bacons zum Idealtypus eines Empiristen so verfehlt, daß in diesen Abschnitten nur eben gesinnungsmäßig zum Ausdruck kommt: die *Nova scientia* und der Empirismus bedeuten etwas, sie sind keineswegs zu unterschätzen und dürfen nicht übergangen werden. Das Wieso und Warum wird nicht deutlich und wir erfahren es auch nicht aus den recht schwachen Kapiteln über Locke, Hobbes und Hume, die vielfach auf Bacon zurückverweisen, als wäre dort schon alles prinzipiell gesagt und erledigt. Mit den Mitteln seiner Philosophie hat Hegel nirgends begriffen, was es hieß, wenn sich die Philosophie um die Wende zur Neuzeit mit einem Male als „Scientia“ oder „Mathesis“ bezeichnete und wie dieser „moderne“ Anspruch auf autonome Wissenschaftlichkeit und mathematische Exaktheit einesteils mit dem Zurückgehen auf die „ganz Alten“ (d. i. auf Platon und die Pythagoreer), andernteils mit der Entdeckung des Naturgesetzes zusammenhing. Bezeichnenderweise kommt er auf Galilei nur ganz gelegentlich¹ zu sprechen, obwohl ihn ein Hobbes-Ausspruch, den er mitteilt,² zu eingehender Betrachtung hätte veranlassen müssen. Und nicht nur die naturwissenschaftliche Seite der *Nova scientia* bleibt fast unberücksichtigt; auch die historische Kritik, die sie bald mitumfaßte, wird als philosophisch-belanglos beiseite geschoben. Beides hängt eng miteinander zusammen.³

Nach solchen Feststellungen liegt die Vermutung nahe, daß Hegel eben kein Organ für den Problemkreis der *Nova scientia* und des Em-

¹ Werke (Jubiläums-Ausgabe), Bd. 11 S. 527 und Bd. 19 S. 247.

² Werke (Jubiläums-Ausgabe), Bd. 19 S. 441.

³ Die Verkennung Newtons und die unfreundliche Behandlung der historisch-kritisch-philosophischen Leistungen Niebuhrs und Schleiermachers können als Parallelen behandelt werden.

pirismus gehabt habe. Aber der Schein trügt. Die Forschung hat erwiesen,¹ daß Hegel dank seiner enzyklopädischen Bildung mit den für die Aufklärungszeit so bedeutungsvollen Gebieten der Mathematik und Naturwissenschaft wohl vertraut war. Er durfte über Goethes mathematische Unwissenheit spotten — und wenn er nichtsdestoweniger ein Parteigänger seiner „Farbenlehre“ war, so müssen ihn dazu ganz besondere, und zwar philosophische² Gründe bewogen haben. Auch die Habilitationsschrift „De orbitis planetarum“ setzte eingehendere Kenntnisse auf dem Gebiet der Nova scientia voraus; und in der Tat begegnen wir in der Nürnberger Logik längeren philosophischen Ausführungen über die Unendlichkeitsrechnung, deren großartige Tiefe nur noch des Interpretieren harrt. Was aber Hegels Stellung zum Empirismus anbelangt, so mag an § 38 der Enzyklopädie erinnert werden, wo zu lesen steht: „Es liegt im Empirismus dies große Prinzip, daß was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß.“ Hegel hat also die tiefe Problematik des Empirismus wohl anerkannt.³ Aber er hat sie allerdings keineswegs so erschöpft, wie es im Sinne des von ihm geforderten konkreten Denkens notwendig gewesen wäre. Ganz ähnlich verhält es sich mit seiner Stellung zur modernen historischen Kritik. Hegel war ein guter Philolog; er war z. B. imstande an Paulus' Spinoza-Ausgabe mitzuarbeiten. Dennoch hat er das philosophische Problem des historischen „Datums“ kaum aufgeworfen und die exakte Fixierung der „Tatsachen“ auf geschichtlichem Gebiet ebenso vernachlässigt wie auf naturphilosophischem. Alle diese bedeutsamen Fragestellungen, die mit seinem Hauptproblem — dem Problem des konkreten Denkens — unlösbar zusammenhängen, finden wir im System nur in sehr abgewandelter Fassung, gewissermaßen dialektisch-verpuppt, wieder. In diesem Zustand ist ihre ursprüngliche Bedeutung kaum mehr zu erkennen. Die irrije Meinung entsteht, Hegel habe die Problematik der Nova scientia nicht erkannt oder aus Geringschätzung nicht in sein System aufgenommen. Wir müssen diese Problematik also frei machen und nicht nur implizite, sondern auch explizite im Hegelianismus zur Geltung kommen lassen.

Zur Befreiung des Problemkreises der Nova scientia und des Empirismus ist nun im neunzehnten Jahrhundert bereits mindestens ebensoviel geschehen wie zur erschöpfenden Erkenntnis des Kantianismus. Aber, wie bereits gesagt: wer sich auch immer an dieser Arbeit beteiligte, geriet in Gegensatz zu Hegel.

¹ Vgl. die im ersten Band meiner Hegel-Monographie (Stuttgart 1929) gegebenen Ausführungen und Nachweise.

² Vgl. meinen Vortrag „Das philosophische Problem in Goethes Farbenlehre“, Heidelberg 1924.

³ Belege könnten in Menge gegeben werden. Ich verweise nur noch auf § 12 (samst Zusatz) der Enzyklopädie (Jubiläums-Ausgabe, Bd. 8 S. 56 ff.).

Hier ist vor allem Ludwig Feuerbach zu nennen. Wir betrachten ihn als Reinkarnation der Renaissanceforscher, als einen würdigen Nachfahren jener Generation, die sich aus Theologie und Mystik emporgerungen, die zuerst der Scholastik grundsätzlichen Kampf angesagt und eine neue ebenso gefühlsdurchwogte wie anschauungsgetragene Verstandesbewegung heraufgeführt hat. Bezeichnenderweise hat Feuerbach seine wissenschaftliche Laufbahn mit historischen Studien begonnen, die ihn in diese Epoche zurückführten. Und diese Studien können sehr wohl als „Erweiterung“ von Hegels philosophiegeschichtlichen Vorlesungen aufgefaßt werden — ähnlich wie die im vorigen Abschnitt besprochenen Werke Michelets und Erdmanns.

Als überzeugter Hegelianer unternahm es Feuerbach etwa gleichzeitig mit Joh. Ed. Erdmann, eine Geschichte der neueren Philosophie zu schreiben, die zunächst nur darin von Hegel (und Erdmann) abwich, daß sie nicht vorzüglich auf Descartes, sondern vor allem auch auf die Naturphilosophie der Renaissance aufgebaut war und auch weiterhin den sich daraus entwickelnden Empirismus ausführlicher darstellte.¹ Später freilich überwältigten Feuerbach die ungelösten Fragen der „modernen“ Weltanschauung; er vergaß die vorsichtig-kritische Haltung, mit der er anfänglich einem Hobbes oder Gassendi gegenübergetreten war;² er verneinte und bekämpfte Hegel, den er ursprünglich nur aus der Fülle eines saft- und kraftstrotzenden Substanzerlebens heraus zu verjüngen und zu ergänzen versucht hatte. Von diesem späteren Feuerbach können wir nichts mehr lernen. Aber wir verurteilen ihn keineswegs erst vom Standpunkt Hegels aus, sondern bereits mit den Mitteln des kantischen Denkens! Feuerbachs philosophischer Zusammenbruch zeigt uns zweierlei. Er zeigt uns erstens: wie wenig der weltanschauliche Anschluß an Hegel überhaupt gedeiht, wenn das Denken des Metaphysikers nicht zugleich in den wissenschaftlichen Prinzipien des Kantianismus verankert ist. Er zeigt uns zweitens: die Einbeziehung speziell des Problemkreises der *Nova scientia* und des Empirismus in Hegels System ist nur im Zusammenhang mit der Bewältigung des Kantischen Problem-

¹ Vor allem: Bacon, Hobbes und Gassendi. Bis Locke und Hume wurde Feuerbachs Werk nicht geführt. — Bacon ist von Feuerbach ebenso überschätzt worden wie von Hegel. Die Folgen dieser Auffassung sind noch bei Kuno Fischer zu spüren, dessen „Geschichte der neuern Philosophie“ gewissermaßen einen doppelten Anfang hat: Descartes und Bacon. Fischer handelte von Bacon „und seiner Schule“ und verstand darunter — Hobbes, Locke, Berkeley und Hume! (Was das stark entwickelte Verhältnis zur Problematik der *Nova scientia* im positiven Sinne für Kuno Fischer bedeutete, hat Ernst Hoffmann in seiner Rede bei der akademischen Feier des hundertsten Geburtstages von Kuno Fischer, Heidelberg 1924, mit besonderer Klarheit nachgewiesen. Ich entnahm dieser Rede einige Wendungen zur Charakteristik der „*Nova scientia*“ überhaupt).

² Vgl. Friedrich Jodls Vorwort zum dritten Band von Feuerbachs Sämtlichen Werken, Stuttgart 1906.

kreises und unter ihrer Voraussetzung möglich. Hegels System schien in sich vollendet; aber die „Versöhnung von Vernunft und Wirklichkeit“ war nicht allenthalben erreicht und die naive Gläubigkeit eines Feuerbach an „Gott“ und die „Ratio“ schlug in ihr Gegenteil um.

Feuerbachs mächtige Wirkung ist bekannt. Viele folgten ihm; denn das naturwissenschaftliche Denken, das um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts wieder einmal einen Siegeszug antrat, konnte sich unmöglich zu den Paragraphen der Hegelschen Naturphilosophie bekennen. Ihr Inhalt klang absurd; man hatte den Zugang zu ihrem Sinn verloren, weil man Kant vergessen hatte; daran aber war Hegel selbst nicht ohne Schuld. Noch heute besteht die Meinung, daß jede Verständigung zwischen dem Empirismus der exakten Naturforschung und Hegel ausgeschlossen sei. Unter solchen Umständen dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir beobachten, daß die weitere philosophische Klärung des Problemkreises der *Nova scientia* im neunzehnten Jahrhundert nicht nur zur Hegel-Gegnerschaft führte, sondern auch vielfach aus Hegel-Gegnerschaft entstand. Andere Denker, deren Einordnung in die klassische deutsche Philosophie unter dem Gesichtspunkt „von Kant bis Hegel“ Schwierigkeiten bereitet, traten in den Vordergrund: vor allem Herbart. Auch der Fries-Schüler Ernst Friedrich Apelt ist hier zu nennen, dessen bedeutendes Werk „Die Epochen der Geschichte der Menschheit“ (1845 f.) zu seiner Zeit den Geist der *Nova scientia* am reinsten atmete und darstellte. Immer deutlicher wurde, daß man den Problemen der modernen Naturwissenschaft und Naturphilosophie sowie des Empirismus und Materialismus nur mit den Denkmitteln der Transzendentalphilosophie und kritischen Methodenlehre beikommen kann. Feuerbach hat die Bildungslücke seiner mangelnden erkenntnistheoretischen Schulung nicht mehr ausgefüllt; große Naturforscher zeigten sich lernbereit. Johannes Müller, Robert Mayer, Hermann Helmholtz stellten der Philosophie alte Fragen in neuer Fassung — da kam, was kommen mußte: die Neukantianer bemächtigten sich der Problematik der *Nova scientia* und mit einem Male schienen die definitiven Lösungen vor der Tür zu stehen. Von Hegel war jetzt nicht mehr viel die Rede. Aber auch der Materialismus wurde siegreich bekämpft.

Fichte, Schelling, Hegel — waren sie nicht alle von Hause aus Theologen gewesen? Jetzt aber wurde der Bund erneuert, der zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bestanden hatte, um die Wende zur „Neuzeit“, als die „moderne Weltanschauung“ geboren ward! Man weiß, mit welcher Anteilnahme viele Naturwissenschaftler die neukantische Bewegung verfolgten: hier schien endlich geboten zu werden, was man bei Hegel vermißte. Umgekehrt haben Friedrich Albert Lange, Otto Liebmann, Kurd Laßwitz, Alois Riehl, Hermann Cohen in rühmlichster Weise mit der zeitgenössischen „exakten“ Naturforschung Schritt ge-

halten. Aber es ist doch nicht zu übersehen, daß (von anderen Propheten abgesehen) ein naturwissenschaftlich so wohlausgebildeter Philosoph wie Ed. v. Hartmann einsam und zweifelnd danebenstand — und prüfend und Neues versuchend auf Hegel zurückschaute.

In denselben Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, in denen sich die Naturforschung so großartig entfaltete, wuchs auch eine exakte philologisch-kritische Geschichtswissenschaft heran. Lange blieb sie noch von Hegelschem Geiste erfüllt; von Hegels dialektischem Denk- und Darstellungsschema suchte sie sich von Anfang an frei zu halten. Rankes zwar schwankende, aber doch wohl vor allem ablehnende Stellung zu Hegel ist bekannt; die Generation Scherers und Springers rückte noch viel entschiedener von aller Philosophie ab — und doch sollten die großen Impulse, kraft deren sowohl die naturwissenschaftlich-positivistische Weltanschauung wie die neukantische Philosophie gestürzt und eine Rückkehr zum deutschen Idealismus angebahnt wurde, aus der Geschichtswissenschaft kommen, die sich unter Diltheys Führung als Geisteswissenschaft wieder eine breitere und vor allem auch philosophisch-durchdachte Grundlage schuf.

Wie das alles kam, wie die Glanzzeit der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung zu Ende ging, der Neukantianismus verebbte und die neue geisteswissenschaftliche Ära heraufzog, in der wir uns augenblicklich befinden — das kann und braucht hier nicht dargestellt werden.¹ Jedenfalls kommt das System Hegels heute wieder überall in Sicht und es gibt sogar Naturforscher, die es mit Interesse und vielleicht sogar nicht ohne Sympathie betrachten. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist am wichtigsten, daß wir heute unstreitig das Recht haben, auf Ludwig Feuerbach und das allseitige Wiederaufleben des Problemkreises der *Nova scientia* und des Empirismus im neunzehnten Jahrhundert zurückzublicken als auf eine abgelaufene Bewegung.

Wir stehen den Leistungen dieser zu Ende gegangenen Epoche nicht nur positiv, sondern sogar verehrungsvoll gegenüber; wir bezeichnen sie als schlechthin großartig. Wir würdigen sie unter dem Gesichtspunkt einer höchst fruchtbaren Wiederaufnahme der alten, den Beginn der Neuzeit markierenden Fragestellungen der *Nova scientia*. Wir wissen, daß Hegel die Probleme dieser *Nova scientia* in seinem System keineswegs bewältigt hat. Wenn er von den großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen der letzten hundert Jahre noch nichts wußte, so wird ihm das kein Vernünftiger verübeln; wenn er aber die wissenschaftlichen Prinzipien jener bereits zu seiner Zeit „historischen“ Forscher, in

¹ Leser, welche eine zusammenhängende Darstellung der Krisen und Wandlungen im neunzehnten Jahrhundert und speziell eine Analyse der Krisis der Geisteswissenschaften im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts wünschen, seien auf mein Buch „Friedrich Theodor Vischer und das neunzehnte Jahrhundert“ (Berlin 1931) aufmerksam gemacht.

deren Gefolgschaft ein Helmholtz oder Darwin standen, nicht in einer entsprechenden Form in seine Philosophie einzubeziehen verstand, so konstatieren wir eine empfindliche Lücke. Auch hier ging manches verloren; nicht „alle Prinzipien“ blieben „erhalten“ — wie Hegel bildungsstolz erklärt hatte.¹ Eine Verbreiterung der bewußten Problem-Basis der Hegelschen Philosophie durch völlige Einbeziehung des „großen Prinzips“ des Empirismus war und ist notwendig. Wir bringen die Arbeit Feuerbachs und seiner zahlreichen Gesinnungsgenossen, sowie die Leistungen derjenigen Neukantianer, die sich vor allem mit der Begriffsbildung der Naturwissenschaften und der wissenschaftlichen Geschichtschreibung beschäftigten, zusammenfassend auf diese Formel — obwohl sich diese Forscher sämtlich mehr oder weniger in Gegensatz zu Hegel stellten.

*

Wir nehmen also eine Reihe von Philosophen des neunzehnten Jahrhunderts, die selbst wenig oder gar nichts von Hegel wissen wollten, nichtsdestoweniger für Hegel in Anspruch: in dem Sinne, daß sie Problemgruppen klärten, die dem Hegelianismus mit bewußter Ausdrücklichkeit eingegliedert werden müssen. Und wieder sind es die Neukantianer, von denen wir das meiste und beste zu lernen haben. Die philosophischen Probleme der *Nova scientia* und des Empirismus sind ja eigentlich erst dem kritischen Denken richtig faßbar geworden! Der Problemkreis des Kantianismus wird also das Primat behalten müssen; der Problemkreis der *Nova scientia* kann nur unter der Voraussetzung der bereits vollzogenen Rezeption Kants in den Hegelianismus eingearbeitet werden.

Hier bleibt noch sehr viel zu leisten übrig. Während die Problematik des Kantianismus im engeren Sinne dank der Arbeit eines Jahrhunderts (an der sich die Hegelianer von Anfang an führend beteiligten) bereits zum großen Teil für Hegel geerntet ist, hat man die gewichtigen Fragen der *Nova scientia* noch keineswegs so formuliert, daß sie auch im Hegelianismus wiedergefunden und weiterentwickelt werden können. Niemand hat noch verlangt, daß Hegel nicht bloß ins Transzendentalphilosophische, sondern auch in die Sprache der *Nova scientia* umgeschrieben werden müsse. Solche Forderung wurde offenbar als paradox und ihre Erfüllung als ganz unmöglich empfunden. Und doch war bereits Feuerbachs „Philosophie der Zukunft“ (1843), wie Paul Hensel einmal geistreich-pointiert bemerkt hat, ein „zum Materialismus sublimierter Hegelianismus“ gewesen! Interpretiert man Hegels Lehre im vorzüglich-idealistischen Sinne, dann muß es allerdings so scheinen, als

¹ Werke (Jubiläums-Ausgabe), Bd. 19, S. 685.

würde mit dem Problemkreis der *Nova scientia* eine „wesensfremde“ Fragestellung „von außen“ an Hegel herangebracht: eine Fragestellung, die dem Geist seiner Metaphysik grundsätzlich widerspricht. Allein eine solche Interpretation ist eng und irrig, obwohl zugegeben werden muß, daß der alternde Systematiker manches gesagt hat, das ihre Richtigkeit zu beweisen scheint. In Wahrheit hat Hegel den Idealismus so „absolut“ durchgeführt, daß der Gegensatz von Realismus und Idealismus zu einem relativen und sekundären wurde. Wer seine Philosophie dem Empirismus und Positivismus einfach gegenüberstellt, hat weder ihre Tiefe noch ihren Umfang erfaßt und muß es sich gefallen lassen, wenn der Hegelianismus mit gleich guten Gründen als Wirklichkeitslehre gedeutet oder in eine solche verwandelt wird. Nichts anderes ist von Feuerbach (in gewissem Sinn auch von Marx und Engels) geleistet worden. Hegels metaphysisches Zentrum liegt tiefer als eine vorzüglich-idealistische oder vorzüglich-positivistische Interpretation. Die Einseitigkeit jener Auffassungen kann aber erst ganz klar hervortreten, wenn der Problemkreis der *Nova scientia* und des Empirismus völlig bewältigt ist. Andernfalls bleiben immer ungelöste Reste und Dunkelheiten, wie sie etwa im Streit um den Sinn des Satzes „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ in charakteristischer Weise zum Ausdruck kommen.

Nun wird man vielleicht eine Präzisierung des Problemkreises der *Nova scientia* wünschen, ähnlich wie in der zweiten Hälfte des vorigen Abschnittes der Problemkreis des Kantianismus auch im einzelnen vorgeführt worden war. Eine solche Präzisierung ist jedoch nur in bescheidenem Maße möglich. Aus den historischen Anknüpfungen und Mitteilungen muß klar geworden sein, daß mehr oder weniger alle Grundfragen der modernen Natur- und Geschichtsforschung hierhergehören. Immerhin mögen die wichtigsten ausdrücklich festgestellt werden. Es handelt sich also vor allem um die wissenschaftliche Bedeutung des „Experiments“ und der auf diesem Wege gewonnenen „Erfahrung“, um die sogenannte „naturwissenschaftliche Begriffsbildung“ und die philosophische Tragweite der „Gesetze“, zu deren Auffindung und Formulierung sie gelangt, um Eigenart und Grenze des mathematischen Denkens, um den Begriff der „Hypothese“, um die Erfahrung eines „Faktischen“ in Natur- und Geschichtswissenschaft. Eine „Wirklichkeits“-lehre wird aufzubauen sein. Der Begriff der „Substanz“ wird geklärt werden müssen.

Orthodoxe Hegelianer wenden gewiß ein, daß diese sämtlichen Probleme in Hegels Enzyklopädie enthalten und systematisch deduziert seien. Dem muß mit Entschiedenheit widersprochen werden; denn „enthalten“ sind sie wohl, ihre Deduktion jedoch bleibt insofern äußerlich, formalistisch und (der größte Vorwurf, den man Hegel machen kann!)

sogar abstrakt, als die spezifische Problemsubstanz verloren ging, die ein Forscher, der innerhalb des Problemkreises der *Nova scientia* arbeitet, mit seinen Fragen verbindet. Dies hat zur Folge, daß ein solcher Forscher sein eigenes Denken nicht mehr versteht, wenn es ihm in Hegels System entgegentritt — und sich natürlich weigert, die philosophische Umdeutung anzuerkennen. Hegel hat die genannten Problemzusammenhänge in einer Weise in seinem System zur Darstellung gebracht, welche als unhistorisch und unorganisch bezeichnet werden muß. Er hat sich nirgends an die Formen gehalten, in welchen diese Probleme geschichtlich auftraten und durch Tradition und entsprechende Weiterentwicklung bis auf den heutigen Tag das Denken beschäftigen. Er hat den Problemkreis der *Nova scientia* ins Hegelische umgeschrieben (d. h. dialektisch vergewaltigt), statt umgekehrt sein allerdings philosophisch-überlegenes „Begreifen“ Schritt für Schritt aus den einzelwissenschaftlich bestimmten naturwissenschaftlichen und historischen Denk- und Darstellungsweisen herauszuentwickeln. Nur prinzipiell hat sich Hegel mit dem Empirismus auseinandergesetzt — im einzelnen dagegen hat er weder auf die Arbeit der Naturforscher noch der Historiker Rücksicht genommen. Er hat an die Stelle ihrer Problemkomplexe seine Deduktionen gestellt. Auf solchem Wege ist keine „Vermittlung“ und „Versöhnung“ möglich.

Ohne Zweifel verfuhr Hegel mit gutem Gewissen. Weil er der prinzipiellen Überlegenheit seiner philosophischen Begriffsbildung sicher war, glaubte er sich mit den einzelnen Gedankengängen der *Nova scientia* nicht weiter befassen zu müssen. Wir halten ihm jedoch einen Anspruch aus seinen Jugendjahren entgegen: „Die Prinzipien sind allgemein und bedeuten nicht viel. Erst der hat ihre Bedeutung, der das Besondere hat.“¹ Im besonderen hat Hegel den Problemkreis der *Nova scientia* und des Empirismus nicht in seinem System „aufgehoben“. Das nachzuholen, ist unsere Pflicht.

Worin aber besteht Hegels prinzipielle Überlegenheit? Die Antwort auf diese Frage lautet: er hatte die Methoden sowohl der naturwissenschaftlichen wie der philologisch-kritisch-historischen Begriffsbildung ein für allemal als abstraktes Verstandeswerk durchschaut. Hegel war weit davon entfernt, die Erfahrung gering zu schätzen; das Gegenteil kann durch zahlreiche Stellen in seinen Werken belegt werden. Keineswegs verachtete er die konkrete Seite der Wahrnehmung und des Experiments als „spekulativer Philosoph“; damit hätte er geradezu seine charakteristische Grundhaltung aufgegeben. Allerdings jedoch hat er immer und immer wieder vor den Abstraktionen gewarnt, in welchen sich das Verstandestum der modernen Wissenschaftlichkeit („Nova

¹ Aphorismen aus der Jenenser Periode. Mitgeteilt von Karl Rosenkranz, Hegels Leben, S. 545.

scientia“) mit Vorliebe „herumtreibt“. Was heißt das? Nur ein geschulter Kantianer kann es verstehen.

Das naturwissenschaftliche Denken geht z. B. rein-kausal vor und bleibt in dieser „Kategorie“ gefangen. Es gelangt nicht zur „Sache selbst“. Die Begriffe von „Materie“ und „Substanz“, zu denen der Naturforscher mit seinen Denkmitteln gelangt, bleiben spezialwissenschaftlich gebildete Verstandesprodukte. Sie sind höchst sinnvoll, aber sie sind nicht philosophisch. Hegel will die „Sache selbst“ in adäquater Weise erfassen und „zu sich selber bringen“; er hat begriffen, daß das nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist. Wie Goethe in seiner Farbenlehre¹ das „ganze Licht“ — und nicht bloß das der physikalisch-mathematischen Begriffsbildung faßbare — in Frage stellte, so hat Hegel jederzeit die konkrete geistige Erfüllung und Durchdringung der „ganzen“ Welt und ihrer „ganzen“ Inhalte im Auge. Dies führt ihn zu einer Natur- und Geschichtsphilosophie, die über jede spezialwissenschaftliche Forschung hinausgeht.

Aber Hegel hätte nicht einfach darüber hinausgehen sollen! Er hätte vielmehr das spezialwissenschaftliche Verstandestum Schritt für Schritt namhaft machen und bewußt im Sinne seines konkreten Begreifens ergänzen sollen. Das heißt: nichts verlieren, alle Prinzipien bewahren! Hegel wußte ja doch, daß „der Verstand nicht geschenkt werden kann“, ² sondern die beste und entscheidende Macht des Menschen bedeutet! Warum ist er über die einzelnen und bestimmten Verstandesleistungen der Nova scientia mit Siebenmeilenstiefelschritten hinweggegangen? Warum hat er diese vorbildlichen Verstandesleistungen nicht als solche zu sich selber gebracht?

Die Scheu vor der „Abstraktion“ kann nicht allein daran schuld gewesen sein. Vielleicht war noch ein anderer, tieferer Grund vorhanden.

Wir bezeichneten die großen Leistungen der Nova scientia im Anschluß an ihr erstes Auftreten um die Wende zur Neuzeit als eine Verstandesbewegung, die „ebenso gefühlswirksam wie anschauungsgetragen“ war.³ Diese merkwürdige Mischung von Rationalem und Irrationalem kehrte bei Ludwig Feuerbach in einer offenbar charakteristischen Weise wieder. Wo „reines Verstandestum“ auftreten möchte, da findet sich, wie es scheint, allemal ein Wesentlich-Irrationales, auf dessen dunklem Grund sich die „formalen“ Leistungen der Ratio entfalten.⁴

¹ Vgl. den schon S. 244 (Fußnote 2) dieser Abhandlung erwähnten Vortrag.

² Aphorismen aus der Jenenser Periode. A. a. O. S. 546.

³ Vgl. S. 245 dieser Abhandlung.

⁴ Die Einsicht in diesen Zusammenhang gehört zu den wichtigsten „Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie“. Ich habe es mir deshalb schon im ersten Band meiner Hegel-Monographie (1929) angelegen sein lassen, ihn überall klar herauszuarbeiten, wo er sich in der Geschichte bemerkbar macht. Dies konnte stets im Anschluß an Hegel

Damit ist angedeutet, welche tiefe und letzte Schwierigkeit es Hegel unmöglich machte, über den Problemkreis der *Nova scientia* und des Empirismus wirklich, d. h. auch im einzelnen, philosophisch Herr zu werden. Er hätte das nicht allein nur unter der Bedingung einer umfassenden und explizierten Einbeziehung des Kantianismus leisten können. Sondern hier tritt noch ein dritter Problemkreis hinzu: der Problemkreis des Irrationalen.

III.

Der Problemkreis des Irrationalen.

Noch eine dritte Problemgruppe ist zu nennen, die bereits das ganze neunzehnte Jahrhundert beschäftigte und für die lebendige „Vergegenwärtigung“ der Hegelschen Philosophie von höchster Bedeutung ist. Auch von ihr läßt sich sagen, daß sie schon als wesentliches Ferment im Hegelianismus enthalten liegt, ja daß sie den Philosophen in jüngeren Jahren mächtig bewegt hat: so mächtig wie Kants Transzendentalphilosophie und der Kampf um eine konkrete Erschließung der wahrnehmbaren Naturwirklichkeit. Trotzdem ist sie bei der definitiven Systementwicklung genau ebenso unterdrückt und dialektisch vergewaltigt worden wie die Problematik Kants und der *Nova scientia*.

Gehen wir wieder von einer „schwachen Stelle“ in Hegels philosophiegeschichtlicher Selbstableitung und Sockelkonstruktion aus, so ist es nunmehr die flüchtige Behandlung der sogenannten Romantik und vor allem Schleiermachers, welche sich kaum als tragfähig erweist. Seit Diltheys bahnbrechender Darstellung des jungen Hegel (1906) ist dieser Problemkreis besonders beachtet worden. Es wird sich kein Widerspruch erheben, wenn wir ihn auf den Generalnenner des Irrationalen bringen. Man hat dem „Panlogiker“ Hegel einen „Mystiker und Romantiker“ gegenübergestellt und die Frage aufgeworfen: ob das rational durchgearbeitete System nicht am Ende doch, trotz aller ausdrücklichen Ablehnung und Bekämpfung der Romantik, einen spezifisch-romantischen Kerngehalt in sich verstecke und bewahre, dessen bewußte Herausarbeitung zwar nicht im Sinne des „alten“, wohl aber im Sinne des „ganzen“ Hegel sein würde. Diese Frage ist sehr berechtigt. Ihre Möglichkeit hat Hegel zahlreiche neue Freunde zugeführt und die Hegelforschung der beiden letzten Jahrzehnte außerordentlich belebt. Fast darf man sagen: der Hegel der Gegenwart ist ein Irrationalist und Dilthey hat ihn entdeckt.¹

Aber gerade weil diese Seite des Hegelianismus so aktuell ist, scheint selbst geschehen; denn dieser hat das Problem über all hervorgehoben und (allerdings dialektisch) diskutiert, wo es auftauchte.

¹ Vgl. meinen „Bericht über den Stand und die Auffassung der Hegelschen Philosophie in Deutschland“ in den Verhandlungen des Ersten Hegel-Kongresses vom 22. bis 25. April 1930 im Haag.

uns eine gewisse Vorsicht geboten. Mit Bedacht erörtern wir den Problemkreis des Irrationalen an letzter Stelle. Gerade der Umstand, daß er in jüngster Zeit am meisten diskutiert worden ist,¹ beweist, daß sich diese Fragen noch im Flusse befinden. Das Irrationalitätsproblem ist als solches noch recht ungeklärt; viel ungeklärter jedenfalls als die Fragen der Transzendentalphilosophie und der *Nova scientia*. Zwar: der Nachweis, daß wir den Problemkreis des Irrationalen nicht nachträglich in Hegel hineininterpretieren, bereitet seit der Veröffentlichung seiner Jugendaufzeichnungen keine Schwierigkeiten mehr. Diese höchst fesselnden Dokumente seines weltanschaulichen Entwicklungsganges müssen jeden empfänglichen Leser in ihren Bann ziehen; und wenn ihre Deutung im einzelnen auch nicht immer leicht ist, so lassen sie uns im ganzen doch so unmittelbar an Hegels Ringen um das Geheimnis der Schuld, des Schicksals, der Liebe und des Lebens teilnehmen, daß ohne Zaudern gesagt werden darf: „Belege“ für Hegels Irrationalismus sind in reicherm Maße vorhanden als für seinen Kantianismus und sein positives Verhältnis zu den Fragen der *Nova scientia*. Anzugeben jedoch, auf welchen Wegen dieses Problemgewoge zur Systembildung führte und inwieweit es sich in den Tiefen des Systems erhielt — das ist außerordentlich schwer. Selbst Dilthey versagte gegenüber dieser Aufgabe. Immer wieder wird man geneigt sein, einen „Bruch“ in Hegels Entwicklungsgang anzunehmen. Dafür scheint vor allem die ausdrückliche „Abwendung“ von der romantischen Bewegung zu sprechen, welche er in der Jenenser Zeit vollzog und weiterhin zu einer gern betonten soliden Romantik-Feindschaft verhärtete.

Nichtsdestoweniger war Hegels Entwicklung eine organische. Ihre Einheitlichkeit bleibt erhalten, wenn man sich klar macht, daß die sogenannten Romantiker wenn auch kein System, so doch ein Evangelium ausbildeten. Lebensfragen, deren Gewicht schon das achtzehnte Jahrhundert aufs tiefste empfand, wurden jetzt in einer ganz bestimmten Weise formuliert und auch beantwortet. Mit diesen romantischen Lösungsversuchen hatte Hegel von Anfang an nicht das geringste zu tun; er dachte genau ebenso darüber wie Goethe und Schiller. Dagegen waren allerdings die Probleme der Romantiker auch die seinigen und sind es immer geblieben. Geschichtlich gewendet, war Hegels Romantik also niemals die ausgebildete Romantik Friedrich Schlegels und Hardenbergs, sondern stets die Vor-Romantik Rousseaus, Hamanns und Her-

¹ Ich erinnere u. a. an Kroners Sätze: „Hegel ist Klassiker und Romantiker zugleich“. „Es galt das Unheil, das durch das Schlagwort ‚Panlogismus‘ angerichtet worden ist, wieder gut zu machen; das konnte nur gelingen, wenn einmal der antirationalistische Charakter der Dialektik schroff betont wurde“ (Von Kant bis Hegel II, Vorwort). Ferner an die Werke: „Hegel romantico è mistico“ von Galvano Della Volpe (1928) und „Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel“ von Jean Wahl (1929). Schließlich an meine eigenen Schriften über Hegel und Vischer.

ders.¹ Hegel wurzelt auch als Irrationalist im achtzehnten Jahrhundert und dringt auf der gleichen Problemgrundlage zu völlig anderen Problemlösungen vor als die „Romantische Schule“.

Damit ist eine ziemlich einfache Situation geschaffen. Hegel hat niemals mit der Romantik „gebrochen“, weil er niemals Romantiker im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes war. Dagegen entwickelte sich seine Weltanschauung allerdings in der Problematmosfera jener Vor-Romantik, die wir heute auch als „Sturm und Drang“ bezeichnen und keineswegs auf die poetischen Leistungen der „Genieperiode“ einschränken. Hamann und Herder, Moritz und Lavater, Jung-Stilling und Jacobi gehören ebenso dazu wie der erste Wegbereiter des Neuhumanismus: Winckelmann. Dem sehr mannigfaltigen und unfertigen, nirgends „geschlossenen“ Problemkreis dieser Männer lassen sich die Ideen des jungen Hegel (mit ihrem charakteristischen Gemisch aus waserhellem Verstandestum und trübgärendem Vorstoß ins Transrationale) viel zwangloser an- und einfügen als den zwar aphoristisch unverbindlichen, aber doch recht diktatorisch vorgetragenen, zwar ironisch gebrochenen, aber doch jugendlich schnell „fertigen“, zwar das System verhöhnenden, aber doch Schule machenden „Ansichten“ Friedrich Schlegels und seiner Genossen.

Und doch — die „Lücke“ in Hegels Selbstdeduktion bleibt! Daß er die „Romantische Schule“ nur mit kurzen wohlgezielten Keulenschlägen bedachte, können wir nun verstehen: hier galt es voreilige, anmaßende und verantwortungslose Lösungsversuche von Problemen abzuwehren, die Hegel selbst in ihrer ganzen Schwere erlebt und erlitten hatte;² sie waren ihm heilig und sollten in gründlichster und gediegenster Weise systematisch entwickelt und aufgearbeitet werden. Warum jedoch hat er dann diesen Problembestand nicht breit aufgerollt und „zu sich selber gebracht“ in kongenialer Darstellung und bewußter Analyse des Jahrhunderts, aus dem er kam? Ohne Zweifel gab es und gibt es für die Nachfahren hier ebenso viel nachzuholen als auf dem Problemgebiet der Nova scientia und des Kantianismus.

Es kann nicht anders sein: Hegel muß sich doch bereits irgendwie an „fertigen“ Lösungen der Problematik des Irrationalen orientiert haben. Nur auf diese Weise läßt es sich erklären, daß er zu keiner prinzipiellen Analyse des Problembestandes gekommen ist. Er sah hier bereits

¹ Man vergleiche Hegels von starker Sympathie getragenen Hamann-Aufsatz mit den unwillig ablehnenden Ausführungen über Friedrich Schlegel und Novalis in den philosophiegeschichtlichen Vorlesungen! Selbstverständlich wurden auch Rousseau und Hamann kritisiert, wo sie über ihr tiefes Problemerleben hinaus zu verfrühten rationalen Lösungsversuchen vorstoßen.

² Ich verweise hier auf das dritte Kapitel des ersten Bandes meiner Hegelmonographie. Vor allem auf die Abschnitte: Innere Spannungen, Erlebnis und Philosophie in den Jugendschriften.

begangene Wege vor sich, die er weiterverfolgte, weil er an sie glaubte.

Und in der Tat: hier läßt uns die philosophiegeschichtliche Sockelkonstruktion nicht im Stich. Freilich müssen wir ziemlich weit in Hegels Vorlesungen zurückblättern, bis wir auf die Wurzeln des „Romantikers und Mystikers“ stoßen. Wir entdecken sie im Irrationalismus der spätantiken Systematiker und, auf christlich-germanischem Boden, im Irrationalismus Jakob Böhmes. Hier wie dort hat Hegel die Kritik keineswegs vergessen. Er spricht von dem ungeklärten „Orientalismus“ der Neuplatoniker und Neupythagoreer; er tadelt die „trübe Tiefe“ Jakob Böhmes, mit der „man sich nicht versöhnen kann“. Trotzdem¹ bezeichnet er den Standpunkt der Neuplatoniker mit einem Pathos, wie es so an keiner anderen Stelle wiederkehrt, als „Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes“ — und Jakob Böhme ist der „philosophus teutonicus“ schlechthin, ein genialer Barbar, der gleichberechtigt neben Bacon und Descartes am Anfang der Neuzeit steht, ein Denker, dessen „Innigkeit“ erkannt zu haben dem Leibniz hoch angerechnet wird.

Im Rahmen des panlogisch „vollendeten“ Systems läßt sich diese Wertschätzung wohl verstehen. Die spätantiken Systematiker waren ja in der Tat „objektive Dialektiker“ und insofern die Vorgänger Hegels — und Jakob Böhmes Lehre von der Dreifaltigkeit zeigt gleichfalls alle charakteristischen Züge dieser Denkweise. Hier wie dort wurde siegreich mit dem Irrationalen gerungen. Hier wie dort kam es jedoch nicht eigentlich zu einer reinlichen Formulierung des Irrationalitätsproblems. Es waren dunkle Erlebnisse, um die man kämpfte, die man dialektisch in Fesseln schlug und „objektiv“ machte. Das Irrationale wurde mit dem Rationalen verschmolzen und in dieser Legierung „zu sich selber gebracht“. Darf man aber in der Philosophie „einschmelzen“, was nicht zuvor „für sich“ erkannt wurde? Das Irrationalitätsproblem ist früher gelöst als gestellt worden; stets hat man hier den zweiten Schritt vor dem ersten gemacht; die Synthese eilte der Analyse voran. Und leider hat auch Hegel nicht nachgeholt, was die Spätantike und Jakob Böhme begreiflicherweise noch nicht zu leisten vermochten. Die Tradition war zu mächtig in ihm. Er verfolgte einen Weg, dessen Anfänge bereits gebahnt waren, obgleich ihn sowohl die Transzendentalphilosophie wie die Problematik der Nova scientia zu einer grundsätzlichen Neugestaltung des Systemaufrisses und damit auch zu einer klarbewußten Ein-

¹ In meiner Hegelmonographie habe ich (S. 121 ff.) vor einer Überschätzung der Bedeutung der spätantiken Philosophie für Hegel gewarnt. Dies geschah im Hinblick auf den „ganzen Hegel“, der mit dem „Dialektiker“ keineswegs identisch ist. Die gegenwärtigen Ausführungen wollen diese Auffassung nicht zurücknehmen, sondern deutlicher begründen. Mit Absicht unterstreiche ich jetzt den Einfluß, den die Spätantike in der Tat auf Hegel gehabt hat, um die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung des Irrationalitätsproblems nach Kant noch klarer herauszustellen.

beziehung des Irrationalen hätten zwingen müssen. Ansätze sind vorhanden, bisweilen¹ wird das Irrationalitätsproblem so scharf angefaßt wie in keiner anderen Philosophie — aber der Panlogismus des Systemganzen hat diese hochbedeutenden Wendungen eben doch in sein dialektisches Gewebe eingesponnen und bis zur Unkenntlichkeit verdeckt.

Vielleicht wäre Hegel weiter gekommen, wenn er Meister Eckehart und Nikolaus von Kues ein so tiefes und nachhaltiges Studium gewidmet hätte wie Jakob Böhme; denn die Denktechnik dieser beiden großen Irrationalisten war eine schärfere und sie kamen infolgedessen näher an eine exakte Fragestellung heran. Ungleich bedeutsamer noch hätte aber die eingehende Betrachtung der Irrationalisten des achtzehnten Jahrhunderts für ihn werden können und müssen. Dieser letzten großen irrationalistischen Bewegung vor der Romantik verdankte Kant seine Einblicke in den Problemkreis des Irrationalen. Hegel hat die zwar einseitige (weil nur vom trennend-erkennenden Verstand her gewonnene), aber nichtsdestoweniger entscheidende Wendung, welche die Transzendentalphilosophie der Frage gab, nicht akzeptiert. Aus seiner überspitzten Gegnerschaft zur „Reflexionsphilosophie“ heraus hielt er lieber an den alten metaphysischen Synthesen fest, die er weiter ausbaute, ohne sie je restlos analysiert zu haben. Solches Versäumnis rächte sich in der bittersten Weise. Baader und der alte Schelling führten ihre bekannten Gegenschläge wider den Hegelianismus — im Namen eines „Rein-Irrationalen“ und im Anschluß an die Hegel so verhaßte romantische Bewegung!

Nur Einer hatte verstanden, was Kant für das Irrationalitätsproblem geleistet hatte: Schleiermacher. Deshalb erklärten wir bereits am Anfang dieses Kapitels, daß wir heute vor allem an Hegels ungerechte und flüchtige Behandlung Schleiermachers anknüpfen müssen, wenn es sein Verhältnis zum Problemkreis des Irrationalen völlig klarzustellen gilt. Ohne Zweifel läßt sich die Bedeutung des Irrationalitätsproblems im Hegelianismus am prinzipiellsten fassen, wenn man von Hegels Gegnerschaft zu Schleiermacher ausgeht. Schleiermacher wurzelte im achtzehnten Jahrhundert wie Hegel. Schleiermacher war zwar durch die romantische Bewegung hindurchgegangen (was von Hegel nicht behauptet werden darf), aber er hatte ihre aphoristische Lebensanschauung als Systematiker überwunden. Hegel konnte in dieser Hinsicht mit ihm zufrieden sein. Aber freilich: die systematische Verarbeitung der Romantikerprobleme vollzog sich bei Schleiermacher in einer durchaus anderen Weise als bei Hegel. Schleiermacher ließ sich durch Kants Buch „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nicht auf die Dauer irre machen; er hielt daran fest, daß Kant trotz dieses Buches der große moderne Prinzipienlehrer des Irrationalen war. Welche Konsequenzen dieser „Kantianismus Schleiermachers“ speziell für den Aus-

¹ Nachweise werden im zweiten Band meiner Hegel-Monographie zu finden sein.

bau von Religionsphilosophie und Glaubenslehre hatte, kann hier nicht gezeigt werden.¹ Hegel führte gewiß gute Gründe gegen Schleiermachers „Lösungen“ ins Feld. Und doch fühlen wir uns dabei an seinen eigenen Ausspruch erinnert, daß ein gebildeter Mensch niemals um gute Gründe verlegen sein kann. Es bleibt der peinliche Eindruck einer gewissen Problemverdrängung. Daß die Entscheidung zwischen Hegel und Schleiermacher keinesfalls durch ein einfaches Entweder-Oder herbeizuführen war, zeigen die Vermittlungsversuche des neunzehnten Jahrhunderts. Wir erinnern vor allem an die Bemühungen Richard Rothes und A. E. Biedermanns. Auch ist doch wohl sehr beachtenswert, daß Dilthey von Schleiermacher herkam und sein subtiles Verständnis für die irrational-bewegte Jugendgeschichte Hegels nicht zuletzt dieser Schulung verdankte.

Vielleicht ist es eine Folge der großen Wirkung, welche Dilthey auf die jüngste Vergangenheit und Gegenwart ausübte, wenn man heute dem Problemkreis des Irrationalen vor allem wieder mit Methoden gegenübertritt, deren früheste Ausbildung auf Schleiermacher zurückgeht. Dies ließe sich z. B. an den modernen Theorien des „Verstehens“ aufzeigen, die vielfach zu einer schärferen Problem-Analyse gelangen als sie bei Hegel zu finden ist.² Der Problembestand Schleiermachers, Humboldts und der Romantischen Schule — alles Bezirke, von denen Hegel nichts wissen wollte, obwohl ihm das achtzehnte Jahrhundert als Problemgrundlage mit ihnen gemeinsam war! — wird hier sorgfältig berücksichtigt und systematisch neuverarbeitet. Aber noch in anderer Hinsicht bemüht man sich seit einiger Zeit — mehr oder weniger bewußt oder unbewußt — um eine „Ergänzung“ Hegels. Man geht auf das achtzehnte Jahrhundert zurück. Geistesgeschichtler und Geistespsychologen, die aus der Dilthey-Schule hervorgegangen sind oder ihr nahe stehen, wenden sich heute mit Vorliebe jener Vor-Romantik zu, deren Hauptvertreter (Hamann, Lavater, Moritz, Herder u. a.) mit ähnlichen Fragen gerungen haben wie der junge Hegel.³ Die Ergebnisse sind für das Verständnis der vollen Problembreite des deutschen Idealismus und also auch des „ganzen“ Hegel außerordentlich bedeutungsvoll. Zwar ist der Anschluß gerade an Hegel erst an wenigen Punkten gewonnen. Man wird sogar zugeben müssen, daß für jene Geisteshistoriker und Geistespsychologen notwendiger- und begreiflicherweise schwere Hemmungen bestehen, sich in die Nähe der Hegelschen Philosophie zu wagen. Die starre

¹ Ich verweise auf meine Abhandlung „Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre“ in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jahrg. VIII, Heft 2.

² Ich denke hier vor allem an die Untersuchungen Eduard Sprangers und Joachim Wachs.

³ Es mag genügen u. a. auf die Werke Rudolf Ungers, Christian Janentzkys und Theodor Litts hinzuweisen.

dialektische Dogmatik hat nichts Einladendes. Sie muß den modernen Irrationalisten auf den ersten Blick ebenso abstoßen wie den modernen Vertreter der Nova scientia auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung oder der Naturwissenschaft. Und doch gibt es auch hier einen Weg der Vermittlung und Versöhnung. Auf diesen Weg hinzuweisen, ist unsere letzte Aufgabe.

Zuvor aber sei unumwunden ausgesprochen: wir nehmen die Bemühungen Schleiermachers und seiner Nachfolger im neunzehnten Jahrhundert bis auf Dilthey und seine Schule, insbesondere auch die Bemühungen der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart um die bedeutungsschweren Fragen der Vor-Romantik des achtzehnten Jahrhunderts für Hegel in Anspruch. Wir betrachten sie unter dem Gesichtspunkt von Vorarbeiten für einen zukünftigen Hegelianismus, der explizite herausstellen soll und muß, was bisher nur implizite in Hegels System steckt, weil es bei der definitiven „Vollendung“ dialektisch eingewickelt und panlogisch geprägt wurde. Und wir bringen solche Leistung auf die Formel: Verbreiterung der bewußten Problem-Basis der Hegelschen Philosophie durch völlige Einbeziehung des Problemkreises des Irrationalen. —

*

Abermals wird sich vor allem die Frage erheben, um welche Probleme es sich im einzelnen handelt. Abermals ist eine vollständige Aufzählung nicht möglich; nichtsdestoweniger soll abermals der Versuch gemacht werden, wenigstens die wichtigsten hervorzuheben.

Wir dürfen dabei von Hegels Jugendschriften ausgehen. Hier wird eine Gruppe von Fragen behandelt, an die man gewiß immer zuerst denkt, wenn vom „Irrationalisten“ Hegel die Rede ist: das Problem des Schicksals und der Schuld, der Liebe und des tragischen Konflikts, des religiösen Lebens und der menschlichen Verbundenheit in Gesellschaft, Kunst und Sitte. Bisweilen scheint das Problem des „Lebens“ schlechthin im Mittelpunkt der Betrachtung zu stehen. Als Heldenleben wird es am tiefsten empfunden; die Sünde der Vereinzelung wird durch den Tod gesühnt; höher als die Gerechtigkeit des Gesetzes, die keine Gnade kennt, steht „das Ganze“ des Lebens. Alle diese Fragen würde ein Systematiker den Bezirken der Religionsphilosophie, Ästhetik und Ethik zuweisen, d. h. jenen Gebieten der Philosophie, in welchen man dem Irrationalitätsproblem nach allgemeiner Ansicht notwendig auf Schritt und Tritt begegnet und jedenfalls schwer ausweichen kann. Und in der Tat hat ihnen Hegel selbst später in den entsprechenden Abteilungen seines Systems hier und dort einen Platz gegeben. Mit der Fassung der Jugendaufzeichnungen verglichen, erscheinen diese späteren Einordnungen seelenlos. Das Pathos der unmittelbaren Problem-

ergriffenheit fehlt, weil sich das philosophische Interesse nunmehr auf prinzipiellere Aufgaben konzentrierte.

Die Schriftengruppe der Jugendjahre enthält das Irrationalitätsproblem keineswegs am greifbarsten. Bezeichnenderweise hat sich Hegel vor allem in seiner Frühzeit mit diesen höchst komplexen Fragen des Schicksals, der Schuld, der Liebe, des Todes und des Lebens abgegeben. Offenbar sah er ein: man kann sich mit solchen Problemen einsam herumquälen, man kann tiefsinnig darüber meditieren, man kann sie geistreich aussprechen und interessante Reflexionen daran anknüpfen. Aber das alles führt nicht recht weiter, weil es sehr zusammengesetzte Phänomene sind, die im Werdegang des Geistes erst auf einer recht entwickelten Stufe auftauchen. Der Jugend wird das Irrationale immer zuerst dort entgegentreten, wo es auch Hegel in typischer Weise „erlebt und erlitten“ hat: Meditationen über den tragischen Konflikt liegen ihr näher als metalogische Untersuchungen über die irrationalen Gründe des reinen Seins. Aber der Philosoph muß diesen Weg ad fontes antreten und Hegel ist ihn um so entschiedener gegangen als er beobachten konnte, wohin die romantische Jugendbewegung führte.

Damit gelangen wir zu einer zweiten Gruppe von Fragen, die bestimmter sind und näher an „das Irrationale“ herankommen. Hegel hat sie gleichfalls behandelt, aber in systematischen Fassungen, die bereits den Charakter der in Ausbildung begriffenen dialektischen Methode tragen. Damit ist gesagt, daß das in diesen Fragen steckende Irrationalitätsproblem gewissermaßen gelöst wurde, ehe es noch elementar-logisch gestellt war. Wir haben hier vor allem die Probleme der Substanz, des reinen Seins, des Nichts, des Individuums und der sogenannten Vernunft in der Geschichte (Theodizee) im Auge. Auf diese Fragen stößt auch die *Nova scientia*, wenn sie ihre Methode konsequent zur Durchführung bringt. Man hat sich daran gewöhnt, sie der „Metaphysik“ zuzuweisen und Kants kritische Tat darin zu erblicken, daß er die moderne Wissenschaft (*Nova scientia*) vor einem Hinüberschweifen in solche Metaphysik bewahrte. Er habe ihr die Grenzen gesteckt, die sie nicht überschreiten darf. Diese Grenzen fallen zusammen mit den Grenzen der theoretischen Erkenntnis, d. i. des Rationalen.

Ebendadurch jedoch hat Kant gerade auch für das Irrationalitätsproblem so viel geleistet wie keiner vor ihm. Er hat es möglich gemacht, dieses Irrationalitätsproblem exakt zu stellen.¹ Auch die sogenannten metaphysischen Fragen nach der Substanz, dem reinen Sein, dem Nichts, dem Individuum, der Vernunft in der Geschichte (um nur die wichtigsten zu nennen) waren noch viel zu komplex. Man wählte nur zu wissen, wonach man fragte; in Wahrheit wußte man es nicht: der „Gegenstand“

¹ Vgl. das erste Kapitel der vorliegenden Abhandlung, auf dessen Ausführungen nun im folgenden überall zurückgegriffen werden muß.

war stets nur ein scheinbarer, deshalb lösten sich die „Objekte“, über die man „vernünftelte“, immer wieder dialektisch auf. In seiner Lehre von der transzendentalen Synthesis legte Kant die wahre und Wissenschaft garantierende rationale Objektbeziehung eindeutig fest. Damit war zugleich klar geworden, was irrational heißen darf, kann und muß.

Erst auf dieser dritten Stufe wird das Irrationale philosophisch faßbar. Indem Hegel das Problem einer „höheren Synthesis“ stellte, stellte er auch das Irrationalitätsproblem. Aber er stellte es mehr implizite als explizite; er entwickelte seine wissenschaftliche Metaphysik mehr im Gegensatz zu Kant als unter voller Berücksichtigung des Problemansatzes der Transzendentalphilosophie.

Hier laufen alle Fäden zusammen, die wir bisher nur einzeln verfolgt haben. Sowohl das Denken der *Nova scientia* wie der Kritizismus Kants stoßen in letzter Hinsicht auf das Irrationalitätsproblem — und was Hegel von Jugend auf gewollt hat, läßt sich nur von dieser Mitte aus systematisch zur Darstellung bringen. Anschließend an die Problemlage des achtzehnten Jahrhunderts und vor allem an die Fragen jener Vorläufer der romantischen Bewegung wollte der junge Hegel zunächst die komplizierten Probleme des Lebens und der Liebe, des tragischen Konflikts, des Schicksals und der Schuld lösen. An gewaltigen weltgeschichtlichen Erscheinungen (Jesus, Sokrates) traten sie ihm zuerst entgegen. Im Verlauf seiner weiteren Entwicklung lernte Hegel das Irrationale tiefer und grundsätzlicher fassen. Er ringt um die metaphysischen Prinzipien der Natur und der Kultur überhaupt. Zuletzt dringt er bis zu jenem transzendentalen Quellpunkt vor, von welchem aus eine grundsätzliche Lösung allein möglich ist: er führt die einzelnen alten Fragen auf die einzige neue Frage nach der „höheren Synthesis“ zurück. Nur noch Eines beschäftigt ihn, nur noch Eines will er: er will konkret denken. Konkret denken heißt: sich nicht nur rational „über die Sache Gedanken machen“ (die Formen dieser rationalen Leistung hatte Kant grundsätzlich entwickelt), sondern „die Sache selbst rational-irrational begreifen“. Nur so „offenbart sich der Geist dem Geiste“.

*

Noch ein letztes Wort. Darüber, daß sich Hegels philosophische Aufgabe auf das Problem der höheren Synthesis und des konkreten Denkens zurückführen läßt, kann kein Zweifel sein. Nun hat er aber dieses Problem in einer ganz bestimmten Weise gelöst: er entwickelte jenes rational-irrational Begreifen dialektisch auf der allgemeinen Ebene des Geistes (Logos). In dieser ihrer „vollendeten“ enzyklopädisch-systematischen Gestalt ist die Hegelsche Philosophie bekannt geworden und in die Philosophiegeschichte eingegangen.

Wir haben hier auf eine Darstellung von Hegels Dialektik verzichtet, nicht weil wir sie für „erledigt“ halten, sondern weil uns eine andere

Aufgabe vordringlicher erschien. Wir sind der Überzeugung, daß der dialektische Weg („Methodos“) weder der einzig mögliche noch der schlechthin wahre ist. In dieser Überzeugung bestärkt uns die Einsicht in die Problemweite der Hegelschen Philosophie, die sich keineswegs nach den großen Mustern der Spätantike als ein modernes metaphysisches System auf panlogischer Grundlage entwickelt hat, sondern sich vielmehr in gleicher Weise mit ihrem tiefverschlungenen Wurzelwerk in die Problemkreise des Irrationalen, der Nova scientia und des Kantianismus erstreckt.

Diese Einsicht in die Problemweite des Hegelianismus erschwert man sich fast bis zur Unmöglichkeit, wenn man sich von vornherein in den Bannkreis der dialektischen Methode hineinbegibt. Es muß also der Versuch gemacht werden, diejenigen Problemgruppen aus ihrer Erstarrung zu lösen, die bei der abschließenden Redaktion des Systems dialektisch paralysiert und panlogisch gefesselt worden waren. In Hegels Philosophie „steckt“ viel mehr, als in den Paragraphen der Enzyklopädie „zum Ausdruck kommt“. Diese Problemfülle herauszuholen, ist heute nicht nur möglich, sondern sogar wissenschaftliche Pflicht.

Neue Probleme in Hegel hineinzutragen liegt uns ferne. Es handelt sich lediglich darum, den vorhandenen Bestand in seiner ganzen Breite zu vergegenwärtigen und zu vertiefen.

Hegels Philosophie übertrifft an Reichtum alle bisherigen Erscheinungen des selbst- und weltbewußten Geistes. Sie ist „in der Tat“ „vollendet“. Sie ist es in so hohem Grade, daß sie Vollendung nicht nur (abstrakt) standpunktlich als Faktum ausdrückt, sondern auch als (konkrete) Leistung weiterhin fordert.

Wir gedenken heute des Jahres, des Tages und der Stunde, in welchen Hegel auch als Mensch „vollendet“ hat. An den Stätten seiner persönlichen Wirksamkeit verpflichtet dankbare Erinnerung an den gewaltigen Lehrer und Denker zu einer Feier. Aber damit ist es nicht genug.

Es kann sich heute, nach hundert Jahren, nicht nur darum handeln, eine kurze Stunde mit ehrfurchtsvollem Staunen zu jenem Denkmal emporzublicken, das sich Hegel selbst gebaut hat und zu dem wir — als Kinder einer vielfach anders gewordenen Zeit — vielleicht nur schwer ein befriedigendes Verhältnis finden. Wir müssen ihn von dem „Sockel“ herunterholen, auf den er sich selber gestellt hat, und ihm ins Auge schauen. Und dann heißt es: mit ihm zusammen, aus der vollen philosophischen Problematik heraus, in der er lebte, ein neues Denkmal aufrichten, das nicht mehr nur in einer Pyramidenkonstruktion besteht, sondern durch und durch massiv ist. Und das gleichwohl mit Fug und Recht seinen Namen trägt, den Namen des größten deutschen Metaphysikers:

Hegel.

HEGEL UND DIE GEGENWART

Von D. Dr. Georg Lasson, Berlin

I.

Die Tatsache, daß zum hundertsten Jahrestage von Hegels Tod über das Thema „Hegel und die Gegenwart“ gesprochen werden kann, ist für jeden, der noch aus dem neunten oder gar noch aus früheren Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts stammt, merkwürdig genug. Denn wenn Hegel unmittelbar nach seinem Tode nicht etwa bloß als einer unter den unsterblichen Lehrern der Menschheit gepriesen, sondern von seinen Schülern ihm eine förmliche Apotheose zugebilligt wurde, so galt er dreißig Jahre später wenigstens in Deutschland, seinem Vaterland, als gänzlich tot, tot und begraben. Von Lehrbuch zu Lehrbuch pflanzten sich die unsinnigsten Berichte über seine Lehre fort, die albernsten Anekdoten wurden von ihm erzählt, und sein Name war die Zielscheibe des gröblichsten Hohnes. Das ist ungefähr vierzig Jahre lang so gegangen. Dann fing sich langsam eine veränderte Stimmung Hegel gegenüber zu regen an, und seit etwa zwanzig Jahren ist der längst für abgetan Erklärte wieder lebendig geworden. Nahezu gleichzeitig tauchte sein Name in der Tagesliteratur immer häufiger auf und wurde seine Leistung immer fleißiger zum Gegenstande von wissenschaftlichen Dissertationen, allmählich auch von umfangreichen Büchern gemacht. Heute aber steht er vollends wieder in der ersten Reihe der führenden Geister aus vergangener Zeit, die nicht mit ihrer Zeit vergangen sind, und man wendet sich ihm zu in der Überzeugung, bei ihm für die Gegenwart sich Rats holen zu können.

Es ist, als ob das Ausland, wo Hegel nie derartig in Vergessenheit geraten war wie bei uns, nur darauf gewartet hätte, daß in Deutschland sich das Hegelstudium wieder belebte. Denn vom Ausland ist die Anregung ausgegangen, in einem internationalen Hegelbund alle die zusammenzuschließen, die in der Hegelschen Philosophie einen unvergänglichen Besitz des denkenden Geistes erkennen, und daß diese Anregung ohne Rückhalt an einer starken deutschen Gemeinde von Hegelfreunden nicht hätte fruchtbar werden können, ist ohne weiteres klar. Denn Hegels Gedanken gehören wohl jedermann ohne Unterschied der Nationalität, aber doch trägt seine ganze Geistesart so sehr das Gepräge deutschen Wesens, daß immer die Interpretation und die Weiterbildung seiner Lehre durch deutsche Denker erforderlich sein wird, und dies um so mehr, als ein Gedankenbau von weltgeschichtlicher Bedeutung stets durch die Resonanz, die er im Volksgeiste findet, belebt werden und bleiben muß. Und auf eine solche Resonanz wird die Hegelsche

Philosophie doch nur innerhalb des deutschen Volksgeistes rechnen können.

Wodurch die „Auferstehung“ Hegels zu erklären sei, ist nicht schwer herauszufinden. Bloß wissenschaftliche Ursachen können einen solchen Wandel in der allgemeinen Stimmung nicht herbeiführen. Man kann den Menschen die Wahrheit noch so klar und unwidersprechlich vortragen — wenn die Zeit nicht gekommen, d. h. wenn das Bedürfnis der Innerlichkeit nicht auf solche Wahrheit gerichtet ist, dann wird auch der sonnenklarste Bericht darüber das Bewußtsein nicht veranlassen, sich um ihre Erkenntnis zu bekümmern. Erst muß das Bewußtsein aus seiner Ruhe aufgeschreckt und in der Überzeugtheit von seiner Überzeugung schwankend geworden sein, ehe es imstande sein wird, einer neuen Einsicht sich aufzutun. So wird man sagen müssen, daß die großen Erschütterungen, die sich in der Wirklichkeit unseres Daseins vollzogen haben, es gewesen sind, die Hegel wieder lebendig gemacht haben. Das Zeitalter vor dem Weltkriege war wesentlich dadurch gekennzeichnet, daß sich das Subjekt, das denkende genau so wie das führende und wollende, durchaus auf sich selbst stellte und den Maßstab für alle Dinge aus sich selber nahm. Eine solche Zufriedenheit des Subjekts mit sich selbst aber führt notwendig zum Dualismus, der den Gegenstand des Bewußtseins als etwas dem Bewußtsein Unterlegendes, ihm Fremdes und von ihm erst zu Gestaltendes ansieht — ob nicht der Gegenstand an sich auch eine Bedeutung habe, der wiederum das Bewußtsein sich anpassen müsse, darauf wird nicht reflektiert. Nun stößt freilich die Selbstherrlichkeit der Subjektivität fortwährend auf allhand Widerstände, die ihr der Gegenstand bereitet, aber zunächst wecken diese nur die Kritik an der daseienden Welt und den Eifer, sie zu reformieren. Dabei wird dann das Subjekt wohl zur Achtsamkeit auf die den Dingen innewohnende Vernunft hingeleitet; indessen bleibt sein Selbstvertrauen im ganzen unerschüttert, und die Zufriedenheit mit der Kraft der eigenen Vernunft überwiegt die vorhandene Unzufriedenheit mit dem bestehenden Dasein so stark, daß man sich eben zutraut, auch dieses immer schöner zurechtzurücken. Dann muß erst das bestehende Weltdasein in einer großen Katastrophe sich umkehren und alles das zunichte machen, worin das Subjekt bisher sich gesichert und befriedigt fühlte, damit sich das Bewußtsein den tiefern Grundlagen der Wirklichkeit, dem Leben des Geistes in der Wahrheit zuwende, die über dem Dualismus von Bewußtsein und Gegenstand die daseiende Versöhnung des subjektiven und objektiven Geistes ist. Hegel selbst hat in seiner Jugend die Wendung des Bewußtseins aus dem Widerstreite der ihm nicht genügenden Äußerlichkeit und seiner inneren Aspirationen erlebt und den Ausweg aus ihm darin gefunden, daß der Mensch denkend die Notwendigkeit begreifen und das Schicksal ehren

lerne, also, wie er sich ausdrückt, sich seiner Subjektivität abtue und in dem absoluten Geiste seine Vollendung und Befriedigung finde, der selbst die vernünftige Totalität des Wirklichen ist. Es ist kein Wunder, daß sich heute der Menschen die Empfindung bemächtigt, in solcher Geisteshaltung über die Schwierigkeiten der Gegenwart sich erheben zu können, und daß man versucht, sich von Hegel dazu hinleiten zu lassen.

Danach hat es nun den Anschein, als lasse sich Hegel geradezu als Wegweiser für alle möglichen Gebiete des Lebens in der Gegenwart gebrauchen. In der Politik, in der Kunst, in der Religion hat man ihn vor hundert Jahren so angesehen, und es mag wohl sein, daß auch heute noch seine Worte gewichtig in diesen Sphären gelten können. Aber das ist es nicht, wonach wir hier fragen, wenn wir Hegel und die Gegenwart miteinander zusammenstellen. Es geht uns auch nicht darum, aufzuzeigen, wie heutzutage bei einer ganzen Reihe von Denkern Hegelsche Gedanken und Betrachtungsweisen auftauchen und anklingen. Darüber hat das scharfsinnige und fleißige Buch Heinrich Levys sehr dankenswerten Aufschluß gegeben. Auch wie Hegels Auffassungsweise noch heute in einer Reihe von Einzelwissenschaften, vor allem in der Geschichts- und Rechtswissenschaft fortlebt, wollen wir nicht betrachten. Wir halten uns in der Sphäre, die Hegels Heimat war und von der alle einzelnen Wirkungen seines Geistes nur Ausstrahlungen sind, in der Sphäre des reinen Denkens, und fragen danach, wie sein Verständnis dieser Sphäre für die philosophischen Bemühungen der Gegenwart von Nutzen sein und dazu helfen kann, uns den letzten Grund des Daseins und den Begriff der geistigen Wirklichkeit zu erhellen. Hat er gesagt, die Philosophie sei ihre Zeit, in Gedanken gefaßt, so wird sich mit der Wandlung der Zeit auch die Philosophie wandeln müssen. War die Geistesart einer Zeit einseitig gerichtet, so wird auch ihre Philosophie in einseitige Betrachtungsweisen geraten sein. Fängt der Geist der Zeit an, gegen solche Einseitigkeit sich innerlich zu wehren, so wird er von einer Philosophie Hilfe fordern, die von dem Gedanken der Totalität sich leiten läßt. So ist heute die geistige Lage der Zeit. In dieser Lage mag dann Hegel für die Philosophie der Gegenwart von eigentümlicher Bedeutung werden.

Die Philosophie der letztvergangenen Jahrzehnte trug durchaus das Gepräge eines auf Erkenntnistheorie ruhenden Dualismus. Die Kantische Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich seien, hatte sich zu der Frage erweitert, wie Erkenntnis überhaupt möglich sei. War die Frage Kants wegbahnend, im Grunde propädeutisch gemeint, so hatte nun die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit geradezu problematischen, wenn nicht gar skeptischen Sinn. Es blieb immer zwischen dem Bewußtsein und seinem Gegenstand eine Kluft bestehen, und alle

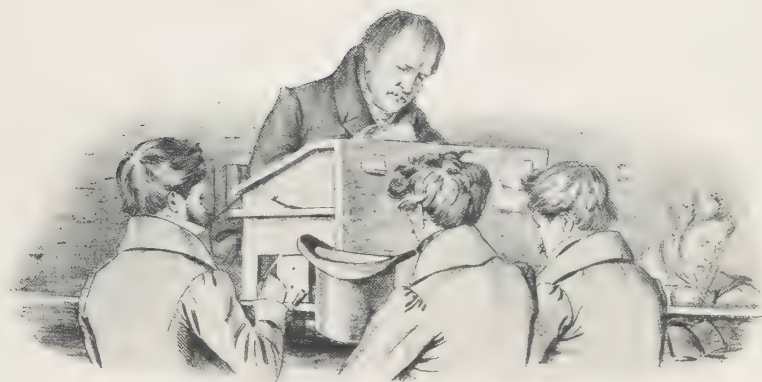
Versuche, die Kluft zu überbrücken, erreichten ihr Ziel nicht, weil sich das Denken von der Abstraktion eines auffassungsfreien Etwas nicht freimachen konnte, das aller Vernunfttätigkeit vorausliege. So nahm man seine Zuflucht zu den Begriffen der Geltung oder des Wertes, der Kultur oder des Lebens, die doch sämtlich ihre subjektivistische Herkunft nicht verleugnen können, und sah sich schließlich immer wieder dem irrationalen Minimum gegenüber, das als unaustilgbarer Rest im Bewußtsein übrigblieb aller schöpferischen und bildenden Arbeit des Erkennens zum Trotze. Man mutet dem Bewußtsein zu, daß es von sich aus müsse der Welt der Gegenständlichkeit ihren Sinn geben, aber das ist ja dann nicht ihr Sinn, sondern sein Sinn.

So läßt sich als der Grundmangel jener ganzen philosophischen Haltung der bezeichnen, daß sich der Gedanke nicht über das Bewußtsein hinaus erhob. Das Bewußtsein aber ist nur eine Modifikation, in der sich der Geist darstellt, und nur, indem es sich als ein Moment im Leben des allgemeinen Geistes selbst erfaßt, vermag es sich und das von ihm Unterschiedene zu begreifen. Der allgemeine Geist aber lebt in ihm zunächst als die reine Vernunft, der das Bewußtsein als seiner Norm unterworfen ist. Damit ist dann das einzige Urprinzip alles Seins und alles Denkens bestimmt, das sich selbst kritisierende Denken der reinen Vernunft. In dieser Form ist das Prinzip freilich nur erst an sich nach seiner abstrakten Natur ausgesprochen und noch nicht zu seiner vollen Klarheit herausgearbeitet. Die Notwendigkeit, die Vernunft nicht bloß als rein theoretische, sondern gleichzeitig als ästhetische und praktische Vernunft zu erkennen, führt über ihre abstrakte Auffassung hinaus und zeigt sie wiederum als die Norm nicht bloß des Bewußtseins, sondern des Geistes überhaupt, der zugleich schöpferisch und gestaltend ist, weil er denkender Geist ist. Muß es noch gesagt werden, daß die Philosophie Kants mit einer inneren Notwendigkeit, deren Zwang Kant selbst wohl verstanden hat, auf dieses Ergebnis hingearbeitet hat, daß er den *intellectus archetypus* als die Voraussetzung und den Abschluß des Systems erkannt hat, dem seine Kritiken die Bahn bereiten sollten? Es wird getrost behauptet werden dürfen, daß Hegel in direkter Fortführung der Kantischen Gedanken den Satz ausgesprochen hat, daß der Geist alle Realität ist, und ebenso, daß der Hauptgewinn, den die Philosophie Hegels der Wissenschaft eingetragen hat, darin besteht, daß der Begriff des absoluten Geistes, den die Religion längst zum Fundamente der Weltanschauung in der europäischen Kulturwelt gemacht hatte, durch Hegel seine wissenschaftliche Ausprägung und beherrschende Stellung im Systeme des reinen Denkens erhalten hat. Hier liegt in der Tat das *δός μοι ποῦ στῶ* für die philosophische Systematik.

II.

Daß heute das Verlangen nach einem System sich stärker regt als seit langer Zeit, ist nicht zu leugnen. Und da mag Hegel wohl unsere Gegenwart darüber belehren, was es mit einem System auf sich hat. Einst hat man ihn als den großen Systematiker übermäßig, weil ohne Einsicht, gepriesen, hernach hat man ihn um seiner Systematik willen ebenso, und noch mehr ohne Einsicht, verlacht und verlästert. Jetzt fängt man wieder an, darauf aufmerksam zu werden, daß Philosophie überhaupt systematisches Denken ist. Hegel hat das so formuliert, daß die Wahrheit philosophisch nur als System begriffen werden kann. Denn die Wahrheit ist eine Totalität, und jedes ihrer Glieder ist nur dann wahrhaft erkannt, wenn es in seinem notwendigen Zusammenhange mit allen andern Gliedern und mit dem Ganzen aufgezeigt wird. Die einzige Notwendigkeit aber, die in der Philosophie gilt, ist die Denknöthwendigkeit. Keine vorgefundene Gegebenheit kann von der Philosophie als notwendig anerkannt werden, solange sie nicht durch das Denken aus dem Begriffe heraus als notwendig ist erwiesen worden. So genügt es nicht zu sagen, dies oder jenes liege in der Natur des Subjekts, oder die Anlage unseres Geistes sei nun einmal so; die Aufgabe ist, aus dem Begriffe des Geistes, aus der Bestimmung des Subjekts diese natürliche Anlage abzuleiten. Zu solcher Ableitung genügt selbstverständlich kein äußerliches, logisches Schema; es kommt darauf an, den Geist der Sache, was Hegel den Begriff nennt, sich enthüllen zu lassen. Darum ist ein System etwas ganz anderes als ein bloßes Gerüst schematischer Allgemeinbestimmungen. Insbesondere Hegel tut man das schwerste Unrecht, wenn man in ihm einen Mann des starren Schemas sieht, der die Wirklichkeit in das Prokrustesbett seiner logischen Formeln hineinzwängen wolle, die er sich an seinem Schreibtisch ausgedacht habe. Was die Menschen zu diesem Irrtum verführt, ist die Gestalt, die er in seiner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften seinem System gegeben hat und in der er im Anschluß an sein System der Logik den gesamten Umfang der natürlichen und geistigen Welt in einem großen Zusammenhange darstellt, ein großartiges Unternehmen, das auf seine Zeitgenossen faszinierend gewirkt und bei ihnen seinen Ruhm in erster Linie begründet hat, das aber auch die falsche Einbildung nahelegt, als könne es außer diesem so streng logisch begründeten System keine andere Systematik mehr geben. Dieser Einbildung haben Hegels Schüler nur allzustark gehuldigt und damit naturgemäß den heftigsten Protest von anderer Seite hervorgerufen.

Vornehmlich waren es gleich die ersten Bestimmungen der Hegelschen Logik, die sein ganzes System in Mißkredit gebracht haben und wonach es aussah, als finge die ganze Philosophie mit dem Begriff des leeren Seins an, das mit dem Nichts identisch ist, und als werde nun



Hegel auf dem Katheder

Lith. von F. Kugler

Die umstehende Zeichnung stammt von F. Kugler, einem persönlichen Schüler Hegels, der vor allem als Herausgeber der von Menzel illustrierten Geschichte Friedrichs des Großen bekannt ist. Wir sehen Hegel auf dem Katheder sitzend, anscheinend bei der Erteilung von Testaten, vor ihm drei Studenten, von denen der linke eine Feder bereit hält, neben ihm ein anderer Student, vielleicht sein Famulus. Die Zeichnung, in unserem Druck um die Hälfte verkleinert, trägt die Unterschrift: „Nach d. Nat. gez. 1828 u. lith. v. F. Kugler“, darunter der faksimilierte Namenszug: „G. W. F. Hegel“.

Das Antiquariat Erich Carlsohn, Leipzig, hat uns das Klischee freundlicherweise überlassen.

aus dieser absoluten Leerheit mit der Geschicklichkeit eines Taschenspielers das ganze System der Begriffe ebenso wie der ganze Bau der Welt hervorgezaubert. Aber gerade Hegel betont auf das Nachdrücklichste, daß es in der Philosophie überhaupt keinen abstrakten Anfang gibt. Wo man in ihr auch anfangen möge, überall hat man sogleich das Ganze vor sich; die Totalität ist zugleich immer die Voraussetzung und das Ziel des philosophischen Denkens. So liegt auch jenem Anfange der Logik, dem Begriffe des leeren Seins, der Begriff als solcher voraus, der die Totalität in ihrer Fülle umfaßt, und daß Hegel in didaktischer Absicht mit jenem äußersten Abstraktum beginnt, gehört zu den zeitgebundenen Seiten seines Systems; er hätte genau so gut katabatisch das Reich der Begriffe entwickeln können wie anabatisch und hätte zeigen können, wie aus dem Begriffe des absoluten Geistes die sämtlichen Begriffe in notwendigem Zusammenhang emanieren. Fast könnte man es in gewissem Sinne bedauern, daß er mit seiner Enzyklopädie dem einen Aspekte seines Systems ein so starkes Übergewicht verschafft hat, besonders da bei diesem Aspekt gerade die wichtigsten Bestandteile des Systems, die Gestaltungen, die zur Sphäre des absoluten Geistes gehören, in einer leicht erklärlichen Verkürzung erscheinen. Zum Glück hat Hegel uns noch ein ganz anders aufgebautes System hinterlassen, in dem die Bestimmungen seiner Logik selbstverständlich ebenso vorausgesetzt sind, wie er sie in der Enzyklopädie auch äußerlich deren Aufbau beherrschen läßt, ein System, das leider als solches immer noch zu wenig gewertet wird, und das von Hegel als die „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins“ zum ersten Teile seines Systems der Philosophie bestimmt worden war. Er hat ihm in letzter Stunde den Titel „Phänomenologie des Geistes“ hinzugegeben, und unter diesem Titel ist es heut allein bekannt. Es darf wohl als das entscheidende und grundlegende Werk der Philosophie des 19. Jahrhunderts bezeichnet werden. Adolf Lasson hat seinerzeit auf eine Zeitungsrundfrage, welches das bedeutendste Ereignis jenes Jahrhunderts sei, geantwortet: das Erscheinen von Hegels Phänomenologie. Hier baut Hegel die gesamte Wirklichkeit, die Totalität der objektiven und der subjektiven Welt auf nicht von dem Schema der logischen Kategorien her, sondern von der Beobachtung des Bewußtseins, das seine Erfahrung über sich selber zu seiner Erfahrung über seine Objekte macht, bis es zu der vollkommenen Identität von Objektivität und Subjektivität, zu dem Sichselbsterkennen des Geistes im absoluten Anderssein, also zu dem Wissen seiner selbst als selbstbewußten Geistes gelangt, zu dem Ziel, das für den Beobachter natürlich als die Wahrheit des Bewußtseins schon beim Anfange seiner Darstellung vorauslag. Und nicht genug damit; Hegel hat neben diesen beiden Formen des Systems in den Schlußparagraphen seiner Enzyklopädie noch eine dritte Form angegeben, die zwar wie

die beiden andern in Buchform herauszugeben für ihn kein Anlaß war, die aber in der Reihe seiner Vorlesungen vorliegt. Er hat, um seiner eignen Worte uns zu bedienen, in der Phänomenologie das System „vom Standpunkte des Geistes selbst“ dargestellt, „der die Natur voraussetzt und sie mit dem Logischen zusammenschließt — ein Schluß der geistigen Reflexion in der Idee, wobei die Wissenschaft als ein subjektives Erkennen erscheint und selbst der Weg ist, die Freiheit hervorzubringen“. Er hat in der Enzyklopädie das System „von dem Gesichtspunkte des logischen Prozesses aus“ dargestellt, „innerhalb dessen die Wissenschaft die Form des Ganges der Notwendigkeit, die Vermittlung des Begriffes die äußerliche Form des Übergehens vom Logischen zur Natur und von der Natur zum Geiste hat und die Freiheit des Begriffes als sein Zusammenschließen mit sich selbst“ erst am Ende des Prozesses, eben im Geiste gesetzt ist. Die dritte Form des Systems, die in den Vorlesungen über die verschiedenen philosophischen Wissenschaften angelegt erscheint, stellt erst die „Idee der Philosophie“ vollkommen dar. Sie geht aus von „der sich wissenden Vernunft als der Mitte“, die „den Geist als den Prozeß der subjektiven Tätigkeit der Idee zur Voraussetzung hat“ und „die Natur als den Prozeß der objektiv, an sich seienden Idee zum allgemeinen Extreme macht“, so daß die Bewegung von Subjektivität und Objektivität zu- und ineinander als die Manifestation des absoluten Geistes erscheint, der sich in diesem Prozeß „ewig betätigt, erzeugt und genießt“.

Mag die Ausdrucks- und Redeweise in diesen Hegelschen Sätzen für moderne Ohren höchst sonderbar klingen, das eine leuchtet doch aus ihnen hervor, daß Hegel unter einem System nicht ein äußerlich zusammengefügtcs Gerüst, sondern einen lebendigen Organismus versteht, dessen gliedlicher Zusammenhang eine Darstellung von ganz verschiedenen Gesichtspunkten her zuläßt. Das Wichtigste für ihn ist, daß zwar durchweg die logische, gesetzliche Notwendigkeit die Glieder miteinander zusammenhält, daß aber zwischen ihnen und durch sie hindurch eine beständige, nie ruhende Bewegung herrscht, die Tätigkeit des sich manifestierenden Geistes. Die Substanz des Ganzen, die feststehende Ordnung ist ihm immer nur das „Ansich“; die Wirklichkeit dagegen ist ihm Bewegung, Lebendigkeit; das Wahre nennt er „den bacchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe“. Nichts hat dem gerechten Urteil über ihn mehr geschadet als der blinde Eifer, mit dem der Lehrlinge Schar seine Logik nach der Reihenfolge ihrer Kategorien als das unverbrüchliche Weltgesetz der Natur und des Geistes abgöttisch verehrt und sie gerade dadurch in das Skelett einer dünnen Nomenklatur verkehrt hat, mit dessen Teilen sich trefflich klappern und allem, was es gibt, von der Zeder auf dem Libanon bis zu dem Ysop, der an der Wand

wächst, sein Etikett aufkleben ließ. Gegen solchen Formalismus, der die Sache begriffen zu haben meint, wenn er sie in einem Fach seines Schemas untergebracht hat, hat niemand sich schärfer ausgesprochen als eben Hegel, und es ist geradezu ein tragisches Mißgeschick zu nennen, daß er, dem an nichts mehr gelegen war, als die Individualität, die Besonderheit jeder einzelnen Gestalt der Wirklichkeit aus ihrem eigentümlichen Charakter zu entwickeln, in den Ruf gebracht worden ist, daß er willkürlich und gewaltsam konstruiere und die Gegebenheiten ohne Rücksicht auf ihr Eigenleben in sein System hineinzwingt. Die Größe seines Systems beruht vielmehr gerade auf der Gründlichkeit, mit der er die Welt der Erscheinungen durchstudiert, und auf der Sachlichkeit, mit der er sich in deren Wesen hineindenkt. Darin wird er immer ein Lehrer für jedes philosophische Bemühen bleiben. Nicht das Fachwerk der Begriffe, nicht das Gefüge der Kategorien seiner Logik ist in seinem System das Entscheidende — daran hat er je nach der Aufgabe, die er vor sich hatte, selbst mannigfache Variationen vorgenommen — sondern die Methode, durch die er die Begriffe sich entfalten und die Kategorien sich bestimmen läßt, die Methode der Beobachtung des Gedankenprozesses als des Prozesses, in dem der Gegenstand sich selbst zu seiner Wahrheit bringt.

III.

Hier zeigt sich sogleich, wie völlig eins Hegels System und Hegels Methode sind, und selbst, wer für beide schlechterdings nichts übrig hat, kann sich wenigstens das von ihm bekräftigen lassen, daß die philosophische Methode keineswegs als ein äußerliches Instrument angesehen werden darf, durch das man den Gegenständen zu Leibe geht, die an sich nichts mit ihr zu tun haben. Also mag Hegel auch darin der Gegenwart von Nutzen sein, daß er darauf merken lehrt, was es mit der Methode überhaupt auf sich hat. Freilich wollen auch heute noch die wenigsten etwas von seiner, der dialektischen Methode wissen. Selbst wenn man an Hegel sonst alles Mögliche anerkennt, von der dialektischen Methode rückt man doch möglichst weit ab. Dabei aber zeigt sich nun andererseits, daß allmählich das Bewußtsein dafür wieder aufwacht, daß die Dialektik in der Struktur des Geistes irgendwie begründet ist, und der Schriften über Dialektik werden immer mehr. Das erklärt sich sehr einfach aus der Notwendigkeit, einen Weg zu finden, der aus der Vereinzelung aller verschiedenenen Wissensgebiete heraus zu einer einheitlichen Gesamtanschauung führen könne. War man doch in der Verlegenheit, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Wirklichkeit und der sie behandelnden Wissenschaften zusammenzubringen, bis dahin geraten, daß man eine Reihe unterschiedener Logiken aufstellte, eine Logik der Naturwissenschaften, eine Logik der Geschichtswissenschaften,

ten, eine Logik der psychologischen Wissenschaften, eine Logik der Mathematik, gleich als gäbe es ebensoviele verschiedene Vernünfte und als wäre das Denken nicht eines, sondern mehrere — es läßt sich ja sprachlich gar nicht ausdrücken. Die Gegenwirkung gegen diesen erkenntnistheoretischen Pluralismus konnte natürlich nicht ausbleiben. Die Empfindung, daß wir in der Welt überhaupt nicht existieren könnten, wenn es in ihr nicht vernünftig zuginge, d. h. wenn nicht eine allem Wirklichen gemeinsame und im denkenden Geist als Selbstbewußtsein wirksame Vernunft die ganze Welt gestaltete und regierte, lebt doch als unbewußte Voraussetzung zu kräftig in des Menschen Innern, als daß nicht auch seine wissenschaftliche Arbeit immer wieder dazu getrieben würde, das scheinbar Zusammenhanglose, Widersprechende und Gegensätzliche auf seine vernünftige Einheit zurückzuführen.

So bedeutet die dialektische Methode nichts anderes als den Versuch, die Erkenntnis fruchtbar zu machen, daß die Vernunft, eben weil sie eine ist und immer ein und dieselbe bleibt, vermittelt ihrer eigenen geistigen Lebendigkeit die verschiedenen Gestalten des Wirklichen mit sich und miteinander in organischer Einheit erhält. Sind es doch alles Gestalten, in die sich der Geist, dem die Vernunft als konstituierendes Moment inhaeriert, unablässig auseinanderlegt, um sie als die Glieder eines umfassenden Organismus unablässig wieder zu vereinigen. Und nun muß dies doch anerkannt werden, daß niemand so deutlich wie Hegel betont hat, wie die gesamte Wirklichkeit an sich bereits den beständigen Ausgleich vorhandener Gegensätze, die fortwährende Versöhnung bestehender Widersprüche bedeutet und darstellt, genau so, wie im subjektiven Geiste das System der Begriffe durch den Prozeß eines solchen Ausgleichs und einer solchen Versöhnung sich befestigt. Es ist sein großer Gedanke, daß alles methodische Denken eben ein Nachdenken ist, eine Beobachtung der Gedankenentwicklung, die sich in logischer Notwendigkeit an dem Gedanken selbst vollzieht und gleichsam objektiv sowohl in der erscheinenden Welt wie auch in der Welt des vernünftigen Selbstbewußtseins immer schon fertig und vollzogen ist, ehe die methodische Denktätigkeit hinter ihr herkommt und ihre innere Notwendigkeit begrifflich erfaßt und erweist. In dem Augenblick aber, wo man hierin den eigentlichen Sinn der Hegelschen Dialektik erkannt hat, fällt jede Möglichkeit dahin, sie für einen subjektiven Kunstgriff, ein von vornherein fertiges Netzwerk auszugeben, in dessen Maschen sich alle Bestimmungen der Wirklichkeit müssen einfangen lassen. Gewiß, der Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis gilt ihm als herrschende Regel ebenso im Sein wie im Denken, aber das ist nicht bloß bei Hegel so, wenngleich er es am bestimmtesten ausgesprochen hat, sondern kommt mehr oder minder bestimmt bei allen Vertretern des reinen Denkens von Plato und Aristoteles an zum Ausdruck, weil es

eben eine völlige Selbstverständlichkeit für jeden unbefangenen Beobachter des Seins und des Denkens ist. Im übrigen aber ist Hegels dialektische Methode gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie mit einer staunenswerten Schmiegsamkeit sich immer in das einzelne, zu behandelnde Thema hineinendkt und aus dessen Besonderheit heraus die Bestimmungen des Gedankenzusammenhanges ans Licht hebt.

Nicht einmal in der Hegelschen Logik, die am ehesten den Verdacht wecken könnte, wird man auch nur zwei dialektische Fortschritte von schematisch gleicher Form finden können, schon darum nicht, weil Hegel bei jedem Schritte von einer abstrakteren Bestimmung zu einer konkreteren weitergeführt wird und unmöglich die abstraktere als Vorbild für die Behandlung der konkreteren gelten kann. Darum ist es insbesondere ein Unfug, die dialektische Dreiheit von Sein, Nichts und Werden, mit der Hegels Logik beginnt, als Muster für seine Behandlung der Begriffe überhaupt auszugeben. Man braucht nur in den ersten Kapiteln der Phänomenologie zu lesen, in denen ja doch die gleichen logischen Bestimmungen vorausgesetzt werden, um inne zu werden, wie ganz anders Hegel hier die dialektischen Fäden laufen läßt als in der Logik selbst. Das Wesentliche der Hegelschen Methode ist nicht die Anordnung der Begriffsgruppen und Kategorien im einzelnen, denn zwischen ihnen bestehen der Verbindungen unzählige, und man kann in der Tat die Gedankenfabrik mit einem Webemeisterstück vergleichen, wo ein Tritt tausend Fäden regt, wo ein Schlag tausend Verbindungen schlägt. Dessen ist Hegel sich sehr genau bewußt gewesen und hat sich sorgfältig gehütet, das leere Schema einer gleichförmigen logischen Operation an die Stelle eindringlicher Beobachtung der Sache selbst zu setzen. Das Wesentliche seiner Methode ist, wie gesagt, die Erkenntnis, daß die gesamte Wirklichkeit, wie sie aus dem Geiste geboren ist, nur verstanden werden kann als die *concordia discors*, daß jede Bestimmtheit die Negation aller andern und eben darum mit ihnen eins ist, daß der Widerspruch die bewegende Kraft im Gedanken ebenso wie in der Wirklichkeit ist und daß der Weg zur Wahrheit des Seins und des Denkens notwendig über die Anerkennung und Entwicklung des Widerspruches zur Überwindung und Versöhnung alles Widersprechenden führt, denn diese erst ist die Wahrheit. Der Satz aus Hegels Frühzeit enthüllt den Sinn seiner Dialektik: „das Absolute ist die Identität der Identität und der Nichtidentität“.

IV.

Damit nun ist schon klar, daß Hegels Dialektik nur Sinn hat als Moment in der Entfaltung seines Prinzips, des alle Realität in sich fassenden absoluten Geistes. Nicht bloß System und Methode gehören zusammen, eine Tatsache, die erst jüngst wieder (durch Betty Hei-

mann) mit allem Nachdruck betont worden ist, sondern beide sind unmöglich, wenn man sie von dem Prinzip loslöst, das den Kern der ganzen Hegelschen Philosophie bildet. Er selbst hat bei seinen kritischen Betrachtungen anderer Systeme immer darauf hingewiesen, daß für deren Wert ihr Prinzip das Entscheidende sei und daß dabei das System fragmentarischen Charakter tragen und die Methode unvollkommen sein könne; diese Mängel können mit einer Mangelhaftigkeit des Prinzips zusammenhängen, aber ebensogut auch sich daraus erklären, daß dem betreffenden Denker die Zeit nicht geblieben oder die Gelegenheit nicht geboten war, sein Prinzip allseitig zu entwickeln. Auch in diesem Punkt aber ist Hegel vorbildlich, insofern er vom Anfang seines selbstständigen Denkens an stets den Gedanken der methodischen Ausgestaltung seines Prinzips zur Totalität des Systems im Auge gehabt und dabei gerade das Prinzip erfaßt hat, das alle vor ihm aufgestellten tatsächlich in sich enthält und ihnen allen erst ihr inneres Recht und ihre besondere Stellung nachweist, selbst aber deshalb auch allen überlegen ist. Darum kann Hegel wohl auch unserer Gegenwart den Dienst tun, ihr zum Verständnis davon zu helfen, was es mit dem Prinzip in der Philosophie auf sich hat.

Wir brauchen kein Wort mehr darüber zu verlieren, daß die früher beliebte Übertragung des dialektischen Schemas auf alle Arten wissenschaftlicher Arbeit, die dem Hegelschen Prinzip ganz fernstanden, ihr wohl gar kraß entgegengesetzt waren, ein gänzlich sinnloses Verfahren war. Das übelste Beispiel dafür liegt in der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung von Marx vor, der die Dialektik, die bei Hegel nichts als die Lebensäußerung und Selbstbewegung des Geistes ist, in das Geistlose und Unlebendige verlegt. Es ist das Schicksal der Hegelschen Philosophie gewesen, daß philosophische Richtungen, die ganz offenbar einen Rückschritt hinter den durch Hegel gewonnenen Standpunkt bedeuteten, sich der durch ihn ausgebildeten Methode bedient, aber deren Geist durchaus verleugnet haben. Kant ist es ja vielfach nicht anders gegangen, aber ihm hat solcher Mißbrauch weniger geschadet, weil es sich dabei seiner Leistung entsprechend mehr um abstrakte Grundsätze handelte als um das Eingreifen in die konkreten Verhältnisse der Wirklichkeit. Übrigens aber wird man auch zugestehen müssen, daß dem Geiste der Zeit gerade das Hegelsche Prinzip nicht eben zusagen und angenehm sein konnte. Denn der Denker, der schon in einer seiner frühesten Arbeiten es ausgesprochen hat, das, „was überhaupt im gegenwärtigen Augenblicke zunächst Interesse der Philosophie ist“, sei, „einmal wieder Gott absolut vornehin an die Spitze der Philosophie als den alleinigen Grund von allem, als das einzige principium essendi und cognoscendi zu stellen“, konnte freilich bei seinen aufgeklärten Zeitgenossen für dieses sein Prinzip nur auf sehr geringe Sympathie

rechnen, und ob es heute damit sich anders verhalten werde, darf man vielleicht auch mit Grund bezweifeln. Dem sei nun, wie ihm wolle, das Prinzip der Hegelschen Philosophie ist der absolute Geist, und zwar in der Bestimmung, die von dem Christentum in dem Begriffe des persönlichen Gottes längst ausgesprochen worden war. Das Programmwort in der Vorrede seiner Phänomenologie, daß alles darauf ankomme, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken, stellt dies Prinzip in abstrakter Form fest, die Hegel selbst eine Antezipation nennt, während die Wirklichkeit oder konkrete Form des Begriffes erst in seiner Selbstbewegung besteht. Dieser Definition des Wahren als des absoluten Subjekts entspricht das andere Programmwort derselben Vorrede, daß die wahre Gestalt, in der die Wahrheit existiert, allein das wissenschaftliche System derselben sein kann, und damit sind die drei Momente der Hegelschen Philosophie, erstens das Prinzip, zweitens seine Selbstbewegung oder die Methode und drittens das System in ihrer unlöslichen Einheit ausgesprochen. Das absolute Subjekt ist als solches nicht etwa die Summe der zahllosen denkenden Subjekte, sondern das eine, sie alle setzende und belebende, durchdringende und zusammenbindende Subjekt, der persönliche ewige Geist. Man kann bedauern, daß bei Hegel das Verhältnis der vielen endlichen Geister zu dem einen absoluten Geiste nirgend systematisch entwickelt worden ist, daß es bei ihm, wie der Verfasser früher einmal geschrieben hat, an einer Monadologie fehlt. Aber unzweifelhaft liegt seinem Denken als das erste und letzte Prinzip, als Anfang und Ende von allem der Begriff des absoluten Geistes zugrunde, der zugleich die Totalität und die alles in sich befassende Einzelheit, der das schlechthin Allgemeine und das schlechthin in sich beschlossene Selbst, kurz, der selbstbewußte Persönlichkeit ist. Der Frage, ob Hegel den persönlichen Gott gelehrt habe, die ja durch sein ganzes System ohnehin für jeden Einsichtigen bejaht wird, ist neudeutings überhaupt der Boden entzogen, seit Hegels handschriftliche Randbemerkungen zum ersten Bande seiner Rechtsphilosophie im Druck erschienen sind. Dort hat er klipp und klar geschrieben: „Man mag an Gott glauben, — bestimmen, wie man will; fehlt Persönlichkeit, so nicht genügend.“

In diesem Begriffe nun schließen sich in der Tat alle früheren Versuche, das Absolute zu definieren, zu einer konkreten und lebendigen Einheit zusammen. Der absolute Geist ist die Substanz, aber das Wesen der Substanz ist selbst die Subjektivität. Er ist der Logos, aber die Natur des Logos ist das beständige Gestalten und Beseelen des Veränderlichen und Vielfältigen. Er ist der Nus, aber die Wahrheit des Nus ist das Selbstbewußtsein, das sich von sich unterscheidet. Er ist die Idee, aber das Leben der Idee ist ihre Vervielfältigung und Verwirklichung in den Gegenbildern ihrer selbst. Er ist der unbewegte Bewegter, der in

der Betrachtung seiner selbst selig ist, aber der Geist dieses Bewegers ist der schöpferische, sich und alles andere beständig erzeugende und dem Zwecke seiner Vollendung zuführende Begriff. Er ist der intellectus archetypus, der ewige große Dialektiker, dem nachzudenken die Aufgabe des intellectus ektypus, der hohe Beruf aller Wissenschaft ist. Das, was dem Denken Kants immer als das ersehnte Ziel, als der Schlußpunkt seines kritischen Bestrebens, vorgeschwebt hat, wofür sein opus posthumum fast auf jeder Seite ein rührendes und ergreifendes Zeugnis gibt, die metaphysische Einheit der Gegensätze zu entwickeln, die seine Kritik objektiv aufzulösen nicht vermocht hatte, oder bis zu dem Denken des intellectus archetypus vorzudringen, das sie dem intellectus ektypus zunächst vor-enthielt, ist für Hegel der Ausgangspunkt gewesen, nicht bloß das Ende, sondern auch der Anfang seiner Gedankenarbeit. Und nur so läßt sich das Ziel erreichen, wenn es zugleich als das Prinzip vorausgesetzt wird, das dem ganzen Prozesse des sich entwickelnden Begriffes die Richtung gibt.

Ob nun Hegel mit seinem Prinzip ein vollgültiger und voraussichtlich noch für lange Zeit der letzte Vertreter jener *philosophia perennis* gewesen ist, die durch die Jahrtausende hindurch den Begriff der Philosophie als des reinen Denkens oder der *νόησις νοήσεως* festgehalten und folgerichtig weiter ausgestaltet hat, oder ob man seine Philosophie mit dem bequemen Schlagwort einer romantischen Begriffsdichtung abzutun berechtigt ist, das mag immerhin dahingestellt bleiben. Das eine aber muß doch noch hervorgehoben werden, daß er von seinem Prinzip aus höchst folgerichtig den gesamten Inhalt des Bewußtseins in einem vernünftigen Zusammenhange darzustellen vermocht und dabei vor allem der Wissenschaft selbst ihren hohen und überragenden Beruf klargemacht hat. Die Wahrheit wird nicht erst von der Wissenschaft produziert; sie ist früher da als die Wissenschaft, wird aber erst von dieser methodisch begriffen. Dem Willen steht die Welt, die Natur, die Notwendigkeit als objektive Macht gegenüber. Diese Objektivität ist durchweg von der göttlichen Vernunft gestaltet, von dem absoluten Geiste durchweht, ein „ewig gebauter Tempel, ewig vorhanden“, von der Intelligenz nicht etwa erst errichtet, sondern „gefunden“. Die „absolute Form“ ist im subjektiven Geist unmittelbar gegenwärtig als das Konkrete, die unverbildete Anschauung, der in Wahrheit gesunde Menschenverstand. In diese unmittelbare Einheit bringt das Bewußtsein der Subjektivität die Trennung hinein; in seiner Bildung entfremdet sich der Geist sich selber und stellt sich auch seiner Welt fremd gegenüber. Wiederum wird diese Trennung für das Denken durch die Philosophie aufgehoben, die das Subjekt mit der Objektivität dadurch versöhnt, daß sie es diese begreifen und also sich selbst in ihr erkennen lehrt. Sie führt also den Geist wieder zum gesunden Menschenverstand und in die Unmittelbarkeit zurück. Der göttliche Rhythmus der Welt, in

dem das natürliche Bewußtsein unmittelbar mitschwingt, wird in der Philosophie zur Methode des absoluten Erkennens; das reine Denken, das als solches Spekulation genannt wird, wiederholt in freier, selbstbewußter Tätigkeit den Gang der Idee, die sich in der Wirklichkeit gestaltet. Eben um dieser ihrer Methode willen ist die Philosophie eine Wissenschaft für sich, obwohl jede andre Wissenschaft nur darum Wissenschaft ist, weil ihr das philosophische Element der sich selbst denkenden Vernunft innewohnt. Die Philosophie als solche stellt die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur dar und ist insofern Theologie. In dieser Beziehung ist sie ein abgesondertes Heiligtum, und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat. Zugleich ist dann die Philosophie das Selbstbewußtsein des Geistes von dem jeweiligen Stande seiner eigenen Reife und Freiheit und ist als solche der mächtigste Hebel des Kulturfortschrittes, zwar nicht in dem Sinne, daß sie „mit ihrem Grau in Grau die altgewordene Gestalt des Lebens verjüngen“ könnte, wohl aber in dem, daß sie der neu sich bildenden Lebensgestalt das Erbe der Vergangenheit in seiner reinsten Gedankenform mit auf den Weg gibt und also dem Bewußtsein ermöglicht, auf einer höheren Stufe anzufangen, als das Bewußtsein der vorigen Periode vermocht hatte.

Jedenfalls spricht aus dieser Anschauung Hegels nicht die Unsicherheit, die sich an Stelle vernünftiger Sachlichkeit mit einer Begriffsdichtung begnügt. Er betont immer wieder, daß es die Aufgabe der Philosophie sei, das, was ist, zu begreifen. Sie trägt in sich den Mut der Wahrheit und den Glauben an die Macht des Geistes. Es kann nicht oft genug an die prachtvollen Worte erinnert werden, mit denen er seine Vorlesungen in Berlin eröffnete: „Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“ Denn dies verschlossene Wesen des Universums ist nur den Augen verschlossen, die durch eine einseitige Stellungnahme des Bewußtseins an irgendein Abstraktum gefesselt sind und darum dem Lichte der Vernunft sich nicht vollständig öffnen können. Das aber, was ist, ist die Vernunft. Auch das Unvernünftige ist vernünftig, auch das Unbestimmbare bestimmbar, denn eben, indem man es nennt, ordnet man es in den vernünftigen Zusammenhang des gewußten Seins ein. Darum wäre es wohl zu wünschen, wenn man die heute so überaus beliebte Kategorie des Irrationalen umtaufen und ihr die Bezeichnung des Paradoxen beilegen wollte. Denn was sie bedeutet, ist eben der Gegensatz gegen die Meinung, die sich selbst wohl gern für vernünftig hält, aber nicht gegen die ewige Vernunft der Dinge oder des Geistes. In dem Prozesse des Be-

griffs, der auch der Prozeß des Seins ist, hat jede Bestimmung, auch die des Geist- und Vernunftlosen, ihren Platz und ihr relatives Recht. Dieser Prozeß trägt durchaus teleologischen Charakter; indem der Geist Wille ist, der sich selber will, macht er sich zum Herrn seiner selbst und seines Andern, schafft er sich selbst seinen Gegensatz, der deshalb zu ihm gehört, ihm verwandt und ihm unterworfen ist. Das bloß Unbestimmte, Zufällige und Singuläre ist nicht der Anfang, sondern nur der Ausläufer der geistigen Produktion und das, was zu deduzieren sich darum der Mühe nicht lohnt, weil es eben nur noch die Bestimmung in sich trägt, ein Gesetztes zu sein, das durch den Geist existiert und durch den Geist negiert wird. So spricht Hegel den Satz aus: „der Geist ist die Wahrheit der Materie, daß die Materie keine Wahrheit hat“. —

Niemandem kann es weniger als dem Verfasser verborgen sein, daß für die Art, wie Hegel das letzte Prinzip der Philosophie bestimmt und wie er daraus den Begriff der Philosophie selbst ableitet, in der Philosophie der Gegenwart nicht bloß keinerlei Analogien sich finden, sondern auch wenig Neigung vorhanden ist, sie ernsthaft in Rechnung zu ziehen. Der tiefste Grund des Widerstandes gegen Hegel liegt schließlich doch in der, man könnte sagen, gefühlsmäßigen Ablehnung seines Prinzips, denn der Begriff des absoluten Geistes liegt eben in einer völlig andern Sphäre als die ist, in der sich heute die philosophische Arbeit zu bewegen pflegt, die Sphäre der subjektiven Reflexion und Erkenntnistheorie. Wenn also hier am Schluß unserer Betrachtungen über Hegel und die Gegenwart unser Urteil dahin lauten muß, daß der Gegenwart der innerste Kern des Hegelschen Denkens kaum, vielleicht dürfen wir sagen, noch nicht zugänglich ist, so liegt darin keineswegs ein Anlaß, unsere Betrachtung überhaupt für unfruchtbar zu halten. Die Gegenwart ist eine überaus bewegliche Größe; ja, ihr eigentliches Kennzeichen ist, daß sie in stetem Flusse und unablässiger Veränderung besteht. Wir brauchen nur das Aussehen der Philosophie von heute mit dem der Philosophie von vor dreißig Jahren zu vergleichen, und wir sehen, wie sich ihre Gestalt gewandelt hat. Daß sie sich in weitem Umfange den Gedanken wieder nähert, die der klassischen deutschen Philosophie ihr Gepräge gegeben haben, wird immer deutlicher. Und es liegt ohnehin in der Natur der Sache, daß aus allem Wellengekräusel der wechselnden philosophischen Zeitströmungen immer wieder die eine philosophia perennis auftaucht, die sich wohl immer vertiefen und verbreitern kann, die aber den Logos selber repräsentiert, der dem Flusse der Dinge nicht unterworfen, aber ihr Schöpfer, ihr Leben und das Licht der Menschen ist. Er hat seine letzte große Repräsentation auf dem Gebiete der Philosophie in der Lehre Hegels gefunden, und so wird diese nicht bloß für die Gegenwart, sondern auch für alle Zukunft ein Ferment geistigen Fortschrittes und wissenschaftlicher Höherentwicklung bilden.

ZUM HEGELSTUDIUM

Von Professor Dr. Vinc. M. Kuiper, Rom

Die auffallend fruchtbare Aktivität der heutigen Hegelforschung zeigt, wie der große Denker des vorigen Jahrhunderts noch immer die moderne Philosophie beherrscht. Schon die große Zahl der neuesten einschlägigen Veröffentlichungen beweist, daß man nicht zu Unrecht von einer Hegelrenaissance¹ spricht. Den Grund dieser Tatsache haben wir hier nicht weiter zu untersuchen. Es ist allerdings ein an sich reizvolles Problem, warum gerade die moderne, vom Realen so tief erschütterte Mentalität, zum Idealismus zurückkehrt. Ob sie in der alles durchwühlenden Dialektik — in „dem bacchantischen Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist“² — einen Abfluß ihrer stürmischen Erregtheit, oder in der einfachen, alles durchschauenden Heiterkeit des absoluten Wissens ihre schließliche Ruhe sucht?

Wir begnügen uns mit der Bemerkung, daß eine Hegelrenaissance nichts Erstaunliches ist, solange Kant als der Löser des erkenntnistheoretischen Problems anerkannt und die Philosophie fast überall subjektivistisch eingestellt bleibt. Aus solchen Prämissen muß notwendig der Idealismus immer wieder als natürliche Konsequenz folgen; und der Endpunkt dieser Konsequenz wird auch immer der Hegelianismus sein. So müssen wir erwarten, daß das heutige, schon ganz bedeutende Hegelstudium sich fortwährend vertiefen und ausdehnen wird. Die diesjährige Jahrhundertfeier des Todes Hegels (1831) könnte tatsächlich die festliche Begehung seiner Wiedergeburt werden.

Somit ist die Frage aktuell; und jede Arbeit über Hegel kann unter diesem, wenn auch bloß äußerlichen Gesichtspunkt, als interessant bezeichnet werden.

Etwas anderes ist aber Aktualität und Nützlichkeit. Und es ist keineswegs von vorneherein einleuchtend, daß jede der vielen Monographien, welche über Hegel erschienen sind und noch erscheinen, auf diese zweite Eigenschaft Anspruch machen können. Es ist ja leicht, aus der großen Masse des geistigen Nachlasses Hegels ein Thema zu wählen und es in analysierender Ausweitung den Modernen wieder vorzulegen.

Man fragt sich aber, ob solche Studien, unbeschadet ihres historischen Wertes, den sie haben, insofern sie feststellen, was Hegel eigentlich gesagt hat, den heutigen Geistern immer unentbehrliche oder wenigstens fruchtbare Ideen in Erinnerung bringen. Man hat schon längst die Be-

¹ Heinrich Levy, Die Hegelrenaissance. Vortrag 30 der Kantgesellschaft. Berlin, Panverlag, 1927.

² Hegel, Phänomenologie S. 39. — NB. Für Hegels Werk zitieren wir die Ausgabe Lasson. Leipzig, Meiner, Phänom., 3. Aufl. 1929 und Encyclopädie, 2. Aufl. 1920.

merkung gemacht, daß es in der Hegelschen Philosophie „viel Totes“ gibt.¹ Und diese toten Glieder werden gerade dort aufgewiesen, wo die Wahl der Einzelfragen zu vollziehen ist, d. h. im System, in der sogenannten Konstruktion. In der Tat wird von niemandem mehr das Hegelsche System der Wahrheit so angenommen, wie der Philosoph es selber geschrieben oder vorgetragen hat.

Kraft dieses Umstandes sollte jeder Monograph den Grund angeben, warum er uns das gewählte Thema aufs neue als etwas Lebendiges von bleibendem Wert vorführt. Jedenfalls obliegt einem jeden, der sich mit Hegel beschäftigt, die Pflicht, vor allem anderen zu suchen, wo in der Hegelschen Philosophie das Lebendige oder besser das Prinzip des Lebendigen zu finden ist.

Dies führt uns dazu, an einige ganz elementare aber grundlegende Normen für das Hegelstudium zu erinnern. Würde man diese Prinzipien mit mehr Treue und Verständnis befolgen, so würde das Ergebnis der gesamten modernen Hegelforschung weniger chaotisch, mehr einheitlich und mancher Beitrag gewiß von größerem Nutzen sein.

Daß es in einer Philosophie, so wie Croce es ausdrückt, Lebendiges und Totes gibt, ist an sich nicht verwunderlich. Jedes philosophische System ist mit der Zeit einer Entwicklung und Korrektur fähig. Wenn es sich aber im besonderen um den Hegelianismus handelt, so wird diese Tatsache zu einem äußerst bedeutungsvollen Problem, das niemals übersehen werden sollte. Denn ein jeder, der sich mit der absoluten Philosophie befaßt, wird zugeben, wie immer von Anfang bis zum Ende der Gedanke vorherrscht, daß sie ein organisches, innerlich-notwendiges Ganzes bilden will und soll, daß das gesamte System auf der notwendigen Selbstentwicklung eines absoluten Prinzips beruht. Wie kann es dann in einer solchen Philosophie etwas Totes geben? Ein totes Glied, ein überflüssiges oder überlebtes Moment wäre ein Moment, das nicht vom absoluten Prinzip hervorgebracht und getragen wird. Ist in einer solchen Philosophie ein derartiges Moment nicht von vornherein unmöglich? Es ist also klar, daß Croce und alle, die behaupten, es gebe im Hegelianismus überwundene Elemente, ein Lebensproblem der Hegelschen Philosophie ohne weiteres zu beseitigen scheinen. Sie affirmieren eben damit, daß im Hegelianismus eine gewisse Unabhängigkeit besteht zwischen dem System und seinem lebendigen, alles belebenden Prinzip.

Nun ist das absolute Prinzip bei Hegel, der sich selbst entwickelnde Begriff, das Denken. Und das Resultat aus diesem Prinzip ist das System aller Begriffe, die Konstruktion desselben, nun aber entwickelten Denkens. Die erwähnte Behauptung kommt also darauf hinaus, daß es in

⁴ Vgl. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Bari 1907.

der Hegelschen Philosophie ein Unterschied, ja eine Trennung gibt zwischen dem Denken als Prinzip des Systems und dem System als Konstruktion oder Verwirklichung des Denkens. Das ist aber gerade die brennende Frage, welche aus schwerwiegenden und doch unvereinbaren Gründen ebensowohl bejaht als verneint werden kann. Von ihrer Lösung hängt es schließlich ab, ob es in der Hegelschen Philosophie tatsächlich Lebendiges und Totes geben kann, ob überhaupt das Hegelsche Denken leben und zugleich, in seiner Vitalität, eine Evolution seiner Momente, ein Werden und Vergehen ertragen kann, ohne selbst darin unterzugehen.

Wir glauben, daß diese wichtige Frage der gegenseitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit von Prinzip und System nur folgenderweise genügend gelöst wird.

Tatsächlich verhält sich das System in seiner Besonderheit zum reinen Denken als Prinzip zufällig, so daß dieses seinen Eigenwert behalten und lebendig bleiben kann, auch wenn Einzelmomente des Systems, ja das ganze bestimmte System fallen.

Prinzipiell ist aber das System die strikt notwendige Entfaltung, die wesentliche Gestaltung des Prinzips, so daß man überhaupt ein Einzelmoment nicht nach seinem innersten Wesen und Wert erfassen noch darstellen kann, ohne das Wesen des Prinzips, des reinen Denkens, erforscht zu haben und als den tiefsten und formalen Kern jedes Momentes zu betonen.

Ist dem so — wie wir unten beweisen werden —, dann wird man leicht begreifen, warum nunmehr nur das Prinzip Interesse hat. Warum wir als das einzig wichtige und nützliche, weil wesentliche Problem des Hegelianismus die Frage nach dem Wesen und Wert des Hegelschen Denkens ansehen. Man wird dann auch von jeder Monographie fordern müssen, dieses Prinzip nicht zu umgehen, sondern als den formalen Gesichtspunkt hervorzuheben, von dem aus sie ihre Einzelfrage zu behandeln hat.

DAS VERHÄLTNIS VON PRINZIP UND SYSTEM

1. Das Bedingtsein des Prinzips durch ein System überhaupt

Wenn wir uns auf eine Scheidung zwischen dem Denken als Prinzip des Systems und dem System als der Konstruktion des Denkens berufen, so könnte daraus vielleicht unmittelbar gefolgert werden, daß das Prinzip seiner Natur und seinem Wert nach unabhängig von der Konstruktion zu fassen sei. Man könnte jedoch unschwer eine Menge von Texten anführen, in denen Hegel selbst diese Behauptung und damit die erwähnte Scheidung aufs stärkste in Abrede stellt. „Die Philo-

sophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zugute kommt, ... die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang als bereits angenommen voraussetzen zu können.“¹ Kann man also das Denken, das wir als das Prinzip des Systems bezeichneten, herauslösen und gesondert vom System beurteilen? Der notwendige Beweis einer Definition kann allein in ihrer Entwicklung, d. h. darin liegen, daß sie aus dieser als Resultat hervorgeht.² „Die Sache (z. B. das Denken) ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung (der Entwicklung des Systems), noch ist das Resultat (das entfaltete System) das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden (also das Prinzip im System oder das Denken, so wie es sich im System entwickelt); der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen. ... Das leichteste ist, was Gehalt und Gedicgenheit hat (z. B. das Denken), zu beurteilen, schwerer es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung (das System) hervorzubringen.“³

Somit scheint das werdende System die Wahrheit des Prinzips zu sein.

Hegel betrachtet es überhaupt als eine Unmöglichkeit, das Wesen des Denkens irgendwie zu bestimmen, ohne daß das Denken sich zuerst geäußert hat und daher es völlig zu bestimmen, ohne daß es sich im ganzen Umfang seiner Fähigkeit manifestiert hat. „Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das Erkenntnisvermögen selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelt desselben zustande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe verschwendet sein. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, daß er die größte Bewunderung und Zustimmung erweckt und das Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit denselben auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, daß wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nichts anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne,

¹ Hegel, *Encycl.*, Einleitung § 1.

² Hegel, *Encycl.*, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 5.

³ Hegel, *Phänomenologie*, Vorrede, S. 11.

ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikers, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.“¹

So kann überhaupt das Hegelsche Denken nicht erkannt und beurteilt werden, bevor es nicht gedacht hat, und nicht vollkommen begriffen werden, bevor es sich nicht völlig und harmonisch in allen seinen Momenten und in der Struktur aller seiner Gliederungen ausgedacht hat.

Will schließlich die ganze Phänomenologie des Geistes nicht „als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen (oder Denken) dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorge-steckter Stationen, durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis des-jenigen gelangt, was sie an sich selbst ist“?² Aber ist nicht zugleich in diese Erhebung des Erkennens zum wahren Denken einbegriffen „das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind, oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen Gestalten des Bewußtseins sind“?³ Denn „in der Phänomenologie des Geistes ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewußtsein, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hierfür aber nicht beim Formellen des bloßen Bewußtseins stehen geblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste, somit als Resultat hervorgehend, setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewußtseins . . . voraus. Die Entwicklung des Gehalts, der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wissenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwicklung des Bewußtseins, hinter dessen Rücken jene Entwicklung sozusagen vorgehen muß, insofern sich der Inhalt als das Ansich zum Bewußtsein verhält.“⁴

Aus diesen Zitaten mag hervorgehen, daß, nach Hegels Auffassung, die Phänomenologie des Geistes, in welcher das Denken sich zu seiner wahren Gestalt erhebt, notwendig auch die konkrete Darstellung des Systems enthält; daß Prinzip und Konstruktion einander durchdringen und in wechselseitiger Abhängigkeit zu ihrer wahren Bestim-

¹ Hegel, *Encycl.* § 10.

² Hegel, *Phänomenologie*, Einleitung S. 67.

³ a. a. O. S. 74 u. 75.

⁴ Hegel, *Encycl.* Vorbegriff § 25.

mung gelangen; daß die Natur des Denkens nicht unabhängig vom System festzustellen ist.

Trotzdem ist unseres Erachtens die innere Natur des Prinzips nicht vom System abhängig. Das Wesen des reinen Denkens geht aus dem Objekt, dem Subjekt, der innern Dialektik, dem Zweck im allgemeinen, unmittelbar hervor. Vielmehr glauben wir daher, daß das von Hegel behauptete Bedingtsein vom System nur den Sinn hat, daß die Natur des Denkens mit sich bringt, sich in irgendeinem System auswirken zu müssen. Mit anderen Worten, in dem Sinne ist das Prinzip vom System bedingt, daß es nicht völlig dasjenige wäre, was es ist, wenn es sich nicht in einem System entfaltete.

Aus dem Text über Kant (S. 280) folgt zwar, daß man das Denken nicht erkennen kann, bevor es gedacht, d. h. sich im System offenbart hat. Eben daraus folgt aber unmittelbar, daß das Denken schon seiner eigenständigen (d. h. Hegelschen) Natur nach denkt und somit das System hervorbringt, ehe dieses seine Natur feststellt. Und auch wenn Hegel behauptet, das System sei der notwendige Beweis und die Rechtfertigung des Prinzips, so meinen wir dennoch, daß die bloße „Entwicklung“, „Ausführung“, „Darstellung“¹ eines von vornherein gestellten Prinzips und Zwecks von diesen wohl bedingt sind, nicht aber gegenseitig deren Seinsgrund und Seinsart bestimmen. Schließlich, wenn man die angeführten Zitate genau abwägt, so zeigt sich, daß das System gefordert wird für die Erkenntnis des Prinzips (des Hegelschen Denkens), nicht in seiner reinen absoluten Natur und allgemeinen Selbstbewegung, sondern in seiner vollen und letzten Konkretheit. Und das ist wahr. Eine Kraft wird nur völlig erkannt, wenn man alles das weiß, was im Bereich ihres Wirkens liegt. So wird auch ein Prinzip nur völlig dann erkannt, wenn man alles weiß, was es zu leisten und zu tragen vermag.

Dennoch scheint es so, daß der Forderung eines Systems vollauf genügt wird, wenn man sich auf die Notwendigkeit irgendeines Systems überhaupt beschränkt.

Es geht aber in dieser Frage um die Notwendigkeit des Systems, so wie Hegel es dargestellt hat. Wäre dieses bestimmte System die einzig mögliche und somit notwendige Verwirklichung des Prinzips, so könnte gewiß das Hegelsche Denken nicht ohne dasselbe geprüft werden, ja überhaupt nicht lebendig bleiben. Der Sturz des Systems, die Unzulänglichkeit jedes seiner Momente, müßte dann den Hegelianismus selber notwendig zu Fall bringen. Dies trifft aber offenbar nicht zu und wird auch von niemand behauptet. Darum muß das Prinzip in einem gewissen Maße von einem bestimmten System unabhängig sein und

¹ Hegel, Phänomenologie S. 18 u. 19.

seiner notwendigen Systematisierung verschiedene Möglichkeiten zugestanden werden. Daß dies tatsächlich so ist, wird nunmehr aufgezeigt werden.

2. Die Unabhängigkeit des Prinzips von einem bestimmten System

Wohl jeder, der Hegels Werke liest, wird den Eindruck gewinnen, daß von Anfang an die Vertrautheit mit dem Wesentlichen des Hegelschen Denkens vorausgesetzt wird. Sagt er nicht selber, daß es eigentlich keine Einführung in die Philosophie gibt. Die beste wäre noch der einfache Vorsatz „rein denken zu wollen“. Ist aber dieses „reine Denken“ nicht sogleich das Hegelsche? Und die Phänomenologie mag dann der Weg sein, auf welchem das Bewußtsein sich selbst zum wahren Denken erhebt; unleugbar ist, daß dieser Weg von Anfang an vom Hegelschen Denken gebahnt wird. Man muß gelernt haben, dieses Denken mit- und nachzudenken, um die Phänomenologie begreifen zu können.

Es gibt bei Hegel einen Ausdruck, der diesen Umstand am deutlichsten kennzeichnet. Er nennt eben sein Denken — welches wir das Prinzip seiner Philosophie genannt haben — den spekulativen Standpunkt. Von diesem Standpunkt aus betrachtet Hegel jeglichen Inhalt: das Bewußtsein in der Phänomenologie, den Begriff in der Logik, die Welt in der Naturphilosophie, den Geist in der Philosophie des Geistes, usw. Mit einem Wort, von diesem Standpunkt aus fängt er zu philosophieren an. Und es mag einen wundernehmen oder nicht, Tatsache ist, daß Hegel, der seinen Lesern immer wieder zumutet, „voraussetzungslos“ an seine Philosophie heranzutreten, gewisse Merkmale seines Standpunktes, wie z. B. „die absolute Selbständigkeit der Vernunft als allgemeines Prinzip der Philosophie“, die wissenschaftliche „Vorurteile seiner Zeit“ nennt.¹

„Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besonderen Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl usf., so hier das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen.“ Somit ist das Denken der Philosophie Hegels schon von Anfang an ein ganz besonderes Denken. „Allein es ist dies der freie Akt des Denkens, sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiermit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt.“²

¹ Hegel, Encycl. § 60. — Vgl. auch Hegel, Phänomenologie S. 24: „Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde.“

² Hegel, Encycl. § 17. — Vgl. G. Lasson, Einleitung in die Encycl. S. LIV: „Da

Ein ganz bestimmter Standpunkt wird also von Anfang an bereits eingenommen, und eine eigentliche Einführung zum Hegelschen Denken kann es nicht geben. „Das System der Philosophie bildet einen geschlossenen Kreis. . . . Man kann deshalb die Darstellung des Systems eigentlich beginnen, an welchem Punkte man will: den Anfang macht doch nicht dieser Punkt, sondern vielmehr der Kreis selbst, die dem Punkte vorausgegebene Totalität, deren Moment er ist. . . . Das heißt nichts anderes, als daß es eigentlich eine Einführung . . . nicht geben kann. Man kann dem, der zu philosophieren beginnen will, nicht anderes zurufen, als: *sapere aude!* Habe den Mut, dich auf die Macht des Gedankens zu verlassen, der in deinem Bewußtsein seine Bestimmungen vor dir entfalten wird. . . . Die Philosophie ist eine Braut, die erobert sein will. Wer den Mut dazu nicht findet und doch um sie wirbt, der wird ihr immer als ein Ritter Toggenburg gegenüber sitzen, der schon bei Lebzeiten von einer Leiche sich nicht unterscheidet.

Der Standpunkt des Denkens, das sich selber denkt, hat keine Vorbereitung als sich selber.“¹

Er ist etwas ganz Eigenartiges, das man schon besitzen oder zum mindesten zuerst suchen muß, bis das reine, spekulative Denken im Geiste aufleuchtet, und wie „ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt“.²

Derartige Äußerungen und Behauptungen zeigen klar, daß die Denkart Hegels oder das Hegelsche Denken, welches als Prinzip die Hegelsche Philosophie bedingt, dieser Philosophie vorausgeht. Zwar fehlt es im System selbst nicht an Stellen, wo die Natur des Denkens erörtert wird. Jedoch geschieht das immer wieder von jedem Standpunkt aus.

Darin, daß die Hegelsche Denkweise der gesamten Hegelschen Philosophie vorausgesetzt ist, liegt aber keineswegs der Hauptbeweis, warum die Unabhängigkeit des Denkens als Prinzip von dem System dieses Denkens verteidigt wird; und warum dieses Denken seinem innersten Wesen und Wert nach untersucht und gehalten werden kann, ohne daß das System in jedem seiner Momente analysiert und angenommen wird.

Der Grund liegt vielmehr in der Natur des Prinzips und den Bedingungen des bestimmten Systems als solchen.

Es ist, ganz allgemein gesprochen, jeder Theorie eigen, daß ihre Konklusionen zwar vom Prinzip ihre Wahrheit und ihren Wert empfangen, in dem ganzen System kein Glied für sich allein besteht, sondern jedes mit dem anderen zusammen- und von ihm abhängt, so setzt jedes Moment. . . . alle andere bereits voraus oder enthält sie . . . bereits in sich. Der einzige Begriff, der nur sich selbst zur Voraussetzung hat und von dem deshalb eigentlich ausgegangen werden müßte, ist der absolute Begriff, der Geist selber, der sich als Totalität aller Momente des Denkens und des Seins manifestiert und begreift.“

¹ G. Lasson, Einleitung in die *Encycl.* S. LV—LVII.

² Hegel, *Phänomenologie*, Vorrede S. 16.

das Prinzip trotzdem weder in seinem Wesen noch in seinem Wert von dem Inhalt und Wert seiner Konklusionen abhängt. Das ist allen Wissenschaften gemeinsam. Und es ist kein Grund ersichtlich, warum für Hegel eine Ausnahme gemacht werden müßte.¹ Zwar ist es dem Hegelianismus eigentümlich, daß das Prinzip aus wesentlicher Vitalität jedes Glied der Wahrheit, jeden Teil und jedes Moment des Systems, notwendig erzeugen muß. Eben darin besteht die zugestandene Notwendigkeit des Systems und seiner Momente. Aber eine andere Frage ist, ob aus dem vom Prinzip durchseelten Reich der Wahrheit, notwendig, sowohl was die Struktur als auch was den Inhalt betrifft, gerade das System entstehen muß, welches tatsächlich in Hegels Werken vorliegt. Schauen wir zunächst auf das Gefüge, in welchem bei Hegel die Wahrheit vom Prinzip organisiert wird.

Wäre der Hegelianismus ein deduktiver Rationalismus, so müßte allerdings das Prinzip auf einem notwendigen Weg sich entfalten. Er ist aber weder deduktiv noch analytisch. Sein Prinzip ist kein starrer Satz, sondern der tätige Begriff, das lebendige Denken. Seine Triebkraft ist nicht die gewöhnliche Dialektik des gebändigten Syllogisierens, sondern die erhabene, objektiv natur-treue und dennoch frei sich richtende Dialektik des selbständigen reinen Denkens. Nun gehört ja notwendig zu dessen Natur, daß es sich in einem System entwickelt; es soll durch Selbstbewegung die Fülle der Wahrheit aus sich erzeugen und organisieren. Ob das reine Denken aber notwendig gerade dieses System hervorbringen muß, scheint schlechterdings unbeweisbar. Das reine Denken, welches Hegel uns offenbart, scheint zu reich zu sein, als daß es sich bloß in eine einzige Bahn leiten, nur in einer Konstruktion oder in einem System sich fixieren ließe.

Man kann sogar noch von dieser Möglichkeit absehen, daß das absolute Denken dieselbe Fülle der Wahrheit, wenn nicht bezüglich der Hauptstufen, so doch hinsichtlich der Einzelheiten, auf verschiedene Weise aus sich entwickeln und beleben kann. Weit lockerer aber wird die Verbindung, wenn man das vorhandene Reich der Wahrheit selbst betrachtet.

Denn es ist nicht zu leugnen, daß die Konstruktion eines idealistischen Systems von zeitgeschichtlichen, ja selbst von individuellen Bedingungen abhängt, welche das Prinzip in seiner Abstraktion nicht berühren. Es fußt nämlich unmittelbar auf dem Wissen seines Erbauers, bzw. seiner Zeit. Dieses Wissen ist, wie leicht einzusehen, die Funktion einer Menge von empirischen, psychologischen, religiösen und kulturellen Faktoren, welche alle den Umfang und Aufbau des Systems mehr oder minder beeinflussen. Wird je eine Philosophie „die“ Philosophie, wie

¹ Vgl. B. Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig 1927. Vorrede S. XVI.

Hegel seine Philosophie zu nennen beliebt, oder das absolute Wissen sein können? Solange die Menschheit nach dem Tode eines Denkers weiter zu denken fortfährt, Neues entdeckt und Altes verbessert, wird das immer sich gleichbleibende Prinzip einen sowohl bereicherten als modifizierten Stoff zu „konstruieren“ oder „systematisieren“ haben.

Sagt doch ein moderner Philosoph, er erwarte als die Philosophie der Zukunft eine Erneuerung des Hegelschen Systems.¹ Und B. Heimann meint: „Erst wenn die Allheit der philosophischen Kategorien und Begriffsmomente ganz hervorgetreten ist, kann jede derselben in ihrer wahren Bedeutung (die in nichts anderem als in ihrer Beziehung zur Totalität liegt) erscheinen.“² Zwar ist das Denken nach Hegel das Absolute, welches sich selbst erfaßt. Und dieses Absolute ist zeitlos, so daß seine Stufen, im Prozeß des Wissens, „im Grunde auch wieder alle zusammenfallen; wenn ihr zeitlicher Abstand fortfällt, so fällt auch der Unterschied im Grade der Absolutheit des Erkennens hinweg“. Dieses ist aber „nur die eine Seite der Hegelschen Lehre. Es ist damit ebenso die Setzung der Realität jener Entwicklung und des Fortschreitens in der Selbsterkenntnis des Absoluten verknüpft. . . . Danach könnte sich Hegel nicht beklagen, wenn spätere Philosophen ihm gegenüber dasselbe Verfahren anwenden würden, das er seinen Vorgängern gegenüber angewendet hat, wenn sie sein System ebenso als zwar aufgehoben, dennoch aber überwundenen oder widerlegten Standpunkt behandelten. . . . Das tiefste Prinzip des Hegelschen Philosophierens hat nichts mit den psychologischen Motiven und den historischen Bedingungen seiner Philosophie zu tun.“³

Auch der hervorragende Hegelforscher G. Lasson gibt den Grund dieser wesentlichen Veränderlichkeit des Systems bei der Unveränderlichkeit des Prinzips folgendermaßen klar an.⁴ Hegel erkennt „in allem Seienden eine ursprüngliche vernünftige Gedankenbestimmung an, die objektiv vorhanden ist, längst ehe das theoretische Denken sie sich methodisch zu vermitteln unternimmt. Die Tatsache aber der rastlosen Arbeit des Erkennens beweist, daß sich das menschliche Bewußtsein nicht beruhigen kann und wird, ehe es die Vernünftigkeit seiner gesamten Erfahrungswelt ohne Rest begriffen hat. Eben darum erscheint diese Arbeit des Denkens als ein Prozeß, der so lange nicht aufhören wird, als eine raumzeitliche Welt besteht. Denn so lange produziert die Wirklichkeit beständig neue Erfahrungen, durch die sie dem methodischen Denken vorausbleibt: alles wahrhafte Denken ist Nachdenken des vorher in der Erfahrung gegebenen Inhalts. Im geraden

¹ R. Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie. Schlußwort.

² a. a. O. Vorrede S. XVI—XIX.

³ B. Heimann a. a. O.

⁴ Einleitung in die Encycl. S. XXIX.

Gegensatz also zu der merkwürdigen Einbildung, als bestehe das spekulative Denken in dem Herausspinnen subjektiver Begriffe aus leeren Abstraktionen, bedeutet es für Hegel das zusammenfassende Erkennen des Systems der Vernünftigkeit, das dem Subjekt im Bewußtsein durch seine Erfahrung schon gegeben ist.“

Für diese Abhängigkeit von der vorhandenen Erfahrung — und unter Erfahrung fällt nach Hegel der gesamte Bewußtseinsinhalt — und für die daraus hervorgehende Zufälligkeit des bestimmten Systems kann auch vor allem Hegels eigenes Zeugnis angerufen werden. Die Selbstentwicklung des Prinzips, des absoluten Denkens, wodurch dies allen Inhalt in sich entfaltet, „ist einerseits nur ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen“. ¹ Das philosophische Denken verdankt der Erfahrung aber nicht nur seinen Stoff, seine Entstehung, sondern vielmehr noch seine Entwicklung. „Die empirischen Wissenschaften . . . haben denkend der Philosophie den Stoff (das Material) entgegengearbeitet . . .; sie vorbereiten so (den) Inhalt dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können.“ ² Und die Aufgabe des philosophischen Denkens besteht dann weiter darin, daß es den aufgenommenen Inhalt von sich selbst aus entwickelt; es gibt ihm dadurch „die wesentlichste Gestalt der Freiheit des Denkens und die Bewährung der Notwendigkeit, statt der Beglaubigung der Vorfindens (Aufnehmens) und der erfahrenen Tatsache, daß die Tatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens werde“. ³ Das reine Denken ist also dazu berufen, alle Momente des Wissens oder der Wahrheit — welche dem Bewußtsein in der Erfahrung schon gegenwärtig sind ⁴ — „in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne (der absoluten Philosophie) zu entwickeln und Gestaltung zu geben“. Das Material ist das Verständige, „das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft (der absoluten Philosophie) und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag“. ⁵

Wenn nun aber das System darin besteht, daß das Ergebnis der empirischen Wissenschaften, der vorhandene Stoff des Wissens, das schon Bekannte, das Erfahrene überhaupt im neugewordenen Sinne seine wahre Gestaltung empfängt, dann bringt eine Ausbreitung oder Vervollkommnung des Materials auch ein neues, vollkommeneres und bereichertes System mit sich. ⁶

¹ Hegel, Encycl. § 12.

² a. a. O. — Vgl. auch Encycl. § 246.

³ a. a. O.

⁴ Hegel, Encycl. § 403: „Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichtum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken usf.“

⁵ Hegel, Phänomenologie. Vorrede S. 16 u. 17.

⁶ Für Beispiele aus dem Hegelschen System selbst vgl. Encycl. § 324.

Zwar fordert Hegel, daß das System die notwendige und völlige Auswirkung der Vitalität des Prinzips sein muß, „die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz (der Wahrheit) sein“;¹ „die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut“.²

Man soll aber wohl darauf achten, daß es den Zweck dieser Bemerkung forcieren hieße, wenn man die Notwendigkeit einer bestimmten Auswirkung des Prinzips daraus folgern wollte. Hegel stellt ja seine eigene Phänomenologie als einen „Versuch“ der Ausführung hin.³ Die wahre Tendenz solcher Stellen ist, die Notwendigkeit der Selbstentwicklung überhaupt zu erweisen. Denn sie enthalten einerseits die Kritik des „unmittelbaren Wissens“, das durch die Verschmähung der Bestimmung überhaupt, alles Unterschiedene in den Abgrund des Leeren, des Unbestimmten (Denkens) hinunterwirft, und „in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, in Gott (dem Absoluten) die eigene Willkür gewähren“ läßt;⁴ andererseits üben sie Kritik an solchen Systemen, in denen die Bestimmung zwar gesucht, nicht aber in einer organischen Struktur des Ganzen zutage tritt. Solches Wissen, barg es auch den ganzen positiven Wert des wirklichen Erkennens, kann die unterscheidende, Erfüllung suchende und fordernde Erkenntnis nicht befriedigen.⁵

Aus diesen vom Hegelschen Gesichtspunkt aus geführten Betrachtungen folgern wir mit Recht, daß das Hegelsche Denken zwar notwendig irgendein, nicht aber notwendig dieses von Hegel uns hinterlassene System des Wahren postuliert. Mit anderen Worten, obgleich das Prinzip sich in einem System entfalten muß, so ist es doch von jedem bestimmten System unabhängig. Denn dieses kann tatsächlich tote Elemente enthalten, solche nämlich, die dem Prinzip nicht in ihrer vollkommenen Form vorgelegen haben und dadurch vom Prinzip nicht nach ihrer wahren Natur in seiner organischen und teleologischen Struktur aufgenommen wurden. Es kann sogar neue Elemente geben, welche überhaupt im bestimmten System Hegels keinen Platz gefunden haben. Darum bleibt das System tatsächlich immer einer Evolution fähig. Folgerichtig hat beim Hegelstudium nicht das System, sondern das Denken als Prinzip, dessen Natur und Tätigkeit im allgemeinen, das Hauptinteresse. Der Hegelianismus ist unabhängig vom Zusammen-

¹ Hegel, Phänomenologie. Vorrede S. 13.

² a. a. O. S. 15. — Das ist auch der Grund, warum B. Heimann den Wert des Denkens als Prinzip an der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit des Systems prüfen will. a. a. O. Vorrede S. XIX.

³ Hegel, Phänomenologie. Vorrede S. 19.

⁴ a. a. O. S. 15.

⁵ a. a. O. S. 18.

bruch des Hegelschen Systems. Das Hegelsche Denken oder Philosophieren kann immer wieder so wie ein Phönix aus der Asche der Hegelschen Philosophie erstehen.

Dieselbe Konklusion drängt sich auf, wenn man den logischen Idealismus vom Standpunkt der absoluten Wahrheit betrachtet. Es ist nämlich dem menschlichen Denken wesentlich unmöglich, die unendliche und göttliche Fülle aller Seins- und Wahrheitsgrade dialektisch in ihrem streng notwendigen Zusammenhang, in ihrer teleologischen Struktur und kosmischen Konstruktion nachzubilden. Daher wird jeder „Versuch“, die Weisheit und Tiefe des Wortes Gottes nachzumachen, notwendig an seiner eigenen Armut und Winzigkeit scheitern, so daß auch jeder derartige Versuch das in der Tat göttliche, aber unerfüllt gebliebene Prinzip an das folgende System weitergeben kann, wenn bei dem Fortschritt der menschlichen Wissenschaft die ewige Wahrheit um etwas tiefer erkannt wird, und damit seine eigene Unzulänglichkeit ans Licht kommt.

3. Die Abhängigkeit jedes bestimmten Systems vom Prinzip

Wenn hier von der Abhängigkeit eines bestimmten Systems die Rede ist, so wird damit keineswegs zurückgenommen, was im Vorigen über seine tatsächliche Unabhängigkeit gesagt wurde.

Die Unabhängigkeit des Systems, in dem Sinne, daß es lückenhaft oder unvollkommen, somit nicht die notwendige oder endgültige Verwirklichung des Prinzips sein kann, ist eine Tatsache, die vom nachhegelschen Denken konstatiert wird. Denn sowohl die besondere Weise, in der Hegel die Selbstbestimmung des Prinzips oder das Denken des Absoluten nachgedacht hat, als auch das besondere Material, der vorhandene Bewußtseins- und Geistesinhalt sind einer Änderung fähig. Das wurde im Vorhergehenden aufgewiesen.

Die Abhängigkeit des Systems in dem Sinne, daß es die notwendige Entfaltung des Prinzips sein muß, ist eine prinzipielle Forderung des Hegelianismus. Das Besondere oder das bestimmte System muß in allen seinen Momenten und Gliedern die Äußerung, die Wesensmanifestierung des sichselbstdenkenden Absoluten sein. Dies ist nun des näheren darzutun.

Es handelt sich also darum, ob und wie im System, so wie Hegel selber es konstruierte, jedes Moment und das Ganze mit dem Prinzip zusammenhängen muß.

Es gibt in jeder Wissenschaft ein notwendiges Verhältnis des Systems zum Grundprinzip. Ohne dieses wäre sie ja überhaupt keine Wissenschaft.

Gilt es aber schon für jede Philosophie, daß alles Einzelne im System durch das Grundprinzip bedingt, beleuchtet wird und von ihm seinen

eigentlichen Sinn empfängt, dann um so mehr für ein System, in dem das Prinzip nicht nur virtuell, sondern auch formell das Ganze beherrscht, nicht nur den ersten Impuls gibt zum notwendig sich selbst weiter vollziehenden Aufbau, sondern durch diesen und in diesem Aufbau seinen eigenen inneren Wesensreichtum offenbart.

Das Denken ist eben bei Hegel nicht nur, wie bei aller Philosophie und Wissenschaft, die Aktivität, welche das System, die Theorie aufbaut, es ist hier überdies das Absolute selbst und das Leben dieses Absoluten. Es ist das Urprinzip, dessen Vitalität das ganze Reich der Vernünftigkeit und der Wirklichkeit, der Wahrheit und des Seins realisiert. Es ist das Prinzip, woraus alles hervorgeht, worin alles ist, wozu alles hinstrebt und außer welchem nichts vernünftig, verständlich und, folgerichtig, wirklich sein kann.

Das Hegelsche Denken muß aufgefaßt werden als das Leben, als die innerliche Tätigkeit der absoluten Substanz, welche in ihrer Einheit und absoluten Einfachheit die Allheit jeglicher Wahrheit ist, sie aus sich selbst setzt und in sich selbst erkennt. Es ist das Selbstbewußtwerden und das Selbstbewußtsein des Wahren oder Absoluten. Somit ist jedes Besondere, jedes Element des Systems wesentlich ein Moment eines und desselben Prinzips.

Darum wirft Hegel Schelling und seinen Anhängern vor, daß, obgleich sie zum Standpunkt der Vernünftigkeit gekommen seien, ihre Ausbreitung (das System) „nicht dadurch zustande gekommen sich zeigt, daß ein und dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte“, denn „sie ist die gestaltlose Wiederholung des einen und desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist. . . . Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der Tat nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die eine unbewegte Form vom wissenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dies ruhende Element von außen her eingetaucht, dies ist so wenig als willkürliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichtum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfarbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.“¹

Wenn nun aber jedes Element des Systems wesentlich und formal ein Moment des Prinzips ist, dann springt in die Augen, daß seine Bedeutung nur dann völlig erfaßt wird, wenn es als etwas genommen wird, was nur im Prinzip sein Sein und Sosein hat, ja als etwas, was das Prinzip selber ist in einer bestimmten Gestalt.² Jedes Moment des Prinzips

¹ Hegel, *Phänomenologie*. Vorrede S. 18.

² a. a. O. S. 27: „Jedes Moment ist notwendig; . . . jedes ist selbst eine individuelle

ist wesentlich das Prinzip, jede Bestimmtheit des Prinzips ist ein freies Sein des Prinzips. Und das Ganze, das völlig entwickelte System ist nichts anderes als das völlig erfüllte Prinzip. Somit ist jedes der Momente kraft seiner Identität mit dem Prinzip das Ganze selbst und bildet mit ihm eine untrennbare Einheit.¹

Die Hegelsche Philosophie ist, so wie man sagt, Panlogismus, sie ist und alles mit ihr der Ausdruck des absoluten oder des Hegelschen Denkens. Und jeder Teil, jeder Satz, jeder Gedanke dieser Philosophie muß in diesem pantologistischen Sinne gefaßt, aber auch jeder Gegenstand derartigen Denkens als ein Moment dieses Logos, als ein panlogischer Wert angesehen werden.²

„Jeder der Teile der Philosophie, sagt Hegel, ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elementes und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.“³ Die Idee ist eben das Denken selbst, welches sich selbst bewegt und somit allen Inhalt aus sich selbst erzeugt. Sie ist das Denken, wovon wir gesehen haben, daß es sich selbst zum Gegenstand macht, und das ist der Grund, warum alle Momente des panlogistischen Systems immer notwendig als Momente eines Denkens genommen werden müssen. Denn es ist dieses Verhältnis zum Prinzip, welches ihnen eben ihr Wesen gibt.

Es sollte dieses nie vergessen werden, wenn über irgendeine Einzelfrage des Hegelschen Systems, sei es aus der Logik, sei es aus der Natur- oder der Geistesphilosophie gehandelt wird. „Die Idee erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Tätigkeit, sich selbst (die Idee in der Logik), um für sich zu sein (die Idee in der Geistesphilosophie), sich gegenüber zu stellen (die Idee in der Naturphilosophie), und in diesem anderen nur bei sich selbst zu sein.“⁴

ganze Gestalt und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes oder Konkretes, oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird.“¹ Vgl. Hegel, Encycl. §§ 161—163.

² Hegel, Encycl. § 14: „Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, außer demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit.“

³ Hegel, Encycl. § 15. Und § 14: „Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, das ist als Totalität ist, und durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede, die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.“

⁴ Hegel, Encycl. § 18.

Keiner der Teile des Hegelschen Systems kann als ein selbständiger Traktat begriffen und behandelt werden. Die Naturphilosophie sowie die Religions- oder Staatsphilosophie haben ihre wahre Bedeutung nur als notwendige Phasen des Prinzips, des Hegelschen absoluten Denkens.

„Die Unterschiede der besonderen philosophischen Wissenschaften sind nur Bestimmungen der Idee selbst, und diese ist es nur, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. In der Natur ist es nicht ein anderes als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäußerung, so wie im Geiste eben dieselbe als für sich seiend und an und für sich werdend.“¹ Und diese „Formen“ sind selbst wieder Formen des Denkens, genauer des Selbstbewußtwerdens. Man kann sie nicht „nebeneinander hinstellen, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten, wären“;² sie sind die notwendigen Gestalten, in denen das Denken sich und zugleich seinen ganzen Inhalt setzt, damit es selber zum absoluten Selbstbewußtsein gelange.

Aus dem Vorherigen dürfte klar sein, daß im Hegelschen System kein Moment weder vom Prinzip noch von früheren oder späteren Momenten losgelöst werden kann. Es steht nicht nur mit dem Prinzip und mit den übrigen Teilen in Zusammenhang, sondern es ist wesentlich das Prinzip und das Ganze. Und das Prinzip und das Ganze sind der tätige Begriff, das Leben des absoluten Denkens. Darum muß schließlich jede Untersuchung eines Einzelmoments eine Wertung des in bestimmter Hinsicht untersuchten Denkens sein; ist sie das nicht, dann stehen der eigentliche Wert und die innerste Bedeutung eines solchen Moments nicht endgültig fest. Eine derartige Untersuchung wäre nicht zum Kern des Hegelschen Gedankens vorgedrungen. Mit anderen Worten, man erreicht nie das wahre Wesen eines Moments des Systems, z. B. des Werdens oder Lebens, wenn man sich darauf beschränkt, den Sinn solcher Stellen zu erforschen, die ex professo darüber handeln. Denn tiefer noch als dasjenige, was Hegel an solchen Stellen sagt, lagert, ohne daß es stets ausdrücklich wiederholt wird, jenes Wesentliche und Allgemeine, daß alles Sein ein Moment der absoluten Substanz, ein Produkt des absoluten Denkens ist. Sogar, wenn es sich um ein Sein in der Form der „Entäußerung“ handelt, so ist eben dies, daß es zur Natur „abgefallen“ ist, ein Moment des Denkens.³ Es hieße Hegel

¹ a. a. O. — Vgl. auch Hegel, *Encycl.* § 247: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee, sondern die Äußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.“ Diese „Bestimmung“ kann aber nichts anderes sein als eine Bestimmung des Denkens, als Begriff.

Ganz bezeichnend ist auch: Hegel, *Encycl.* § 269: „Die allgemeine Körperlichkeit (d. h. die Idee als allgemeine Körperlichkeit) urteilt sich wesentlich in besondere Körper.“

² Hegel, *Encycl.* § 18.

³ Hegel, *Encycl.* § 248: „Ihre (der Natur) Eigentümlichkeit ist das Gesetztsein,

mißverstehen, solches natürliche Sein der sinnlichen, individuellen und zufälligen Existenz etwa als ein realistisches Ansichsein aufzufassen. Wenn man ohne Rücksicht auf das allesbeherrschende und bestimmende Denken nur oberflächlich an einzelne Stellen herantritt und sie für sich allein erforscht und prüft, dann verwendet man seine Mühe auf etwas, das Hegel materiell sagt, nicht aber auf das, was er eigentlich meint.

Das wahre Verständnis der Hegelschen Lehre über irgendeinen Gegenstand fehlt, wenn nicht das absolute Denken als die Substanz des Moments und des Ganzen begriffen wird.

PRAKTISCHE FOLGERUNGEN

Aus diesem Verhältnis von Prinzip und System der Hegelschen Philosophie ergibt sich, daß immer das System tatsächlich einer Evolution fähig ist, obgleich es auch immer, prinzipiell, in jeder seiner Gestaltungen die notwendige, ja absolute Entfaltung des Prinzips sein muß. Man sieht unschwer, welche Bedeutung diese unverneinbare innere Antinomie des reinen Denkens im besonderen und des idealistischen Denkens überhaupt bei ihrer Wertung haben muß. Man sieht auch, wie das tatsächliche und allgemein anerkannte, jedoch prinzipiell so merkwürdige Zusammengehen von Lebendigem und Totem ein Lebensproblem des idealistischen und des reinen Denkens bedeutet.

Diese Mischung von prinzipieller Zusammengehörigkeit und tatsächlicher Unabhängigkeit ist der Grund, warum das Hauptinteresse des Hegelstudiums im Hegelschen Denken als Prinzip des Systems liegt und nicht in der bestimmten Gestalt dieses Systems. Dieses kann angegriffen, geändert werden, ohne daß das Prinzip angetastet wird. Andererseits muß jedes Studium des Systems als solchen oder eines Teils immer und hauptsächlich auf das Prinzip angelegt sein, auf das Absolute Denken, welches in jedem Einzelpunkt der eigentliche Kern ist. Die Frage soll dann nicht sein, so wie bei anderen nicht-monistischen Philosophien: was ist nach Hegel dieses oder jenes (z. B. das Sein, die Natur, der Mensch), sondern: was ist das absolute Prinzip, das sich denkende Wahre, in diesem oder jenem Moment?

Die Frage, was Hegel über ein solches Einzelproblem gedacht und gesagt hat, wird nur dann gründlich bearbeitet, wenn dargestellt wird, wie Hegel das ganze System und somit das besondere Moment denkt, mit anderen Worten wie das Hegelsche, das absolute Denken beschaffen ist. Dieses Problem ist das zentrale Problem der Hegelforschung

das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefaßt haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist. Nur dem Bewußtsein, das selbst zuerst äußerlich und damit unmittelbar ist, d. i. dem sinnlichen Bewußtsein, erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seiende.“

überhaupt. Es ist aber auch das erste Problem, welches beherrscht sein will, bevor man Einzelfragen behandeln kann.

Kann denn, so wird man fragen, unter keiner Bedingung über eine Einzelfrage des Hegelschen Systems geschrieben werden, ohne sie zu einer Abhandlung über Hegels Denken auszuweiten? Es kann doch nicht geleugnet werden, daß es in dem großen Nachlaß Hegels viele Gedanken, ja ganze Traktate gibt, welche in sich äußerst lehrreich, bedeutungsvoll und tief sinnig sind und denen man die Wahrheit nicht absprechen kann. Um zunächst nur auf ganz elementare Gedanken des Hegelianismus hinzuweisen: es ist doch zweifellos wahr, daß alles, was ist, insofern es ist, vernünftig ist; daß der gesamten Weltordnung, der organischen und anorganischen Natur, dem tieferen Geistesleben, der Geschichte der Menschheit ein absolutes und göttliches Denken zugrunde liegt, daß Gott selbst das absolute Sein und zugleich das absolute Wissen ist, daß er eben darum alles in seinem eigenen Wesen erkennt und es schöpferisch hervorbringt. Gibt es weiterhin in der Weltgeschichte, der Ästhetik, der Geschichte der Philosophie nicht so vieles, was an sich wertvoll und wahr ist, und eine eingehende Untersuchung völlig verdient? Warum muß denn alles das immer unter dem Gesichtspunkt des Grundprinzips betrachtet werden? Was liegt daran, ob es von dem Hegelschen oder irgendeinem anderen Denken gefunden worden ist? Die Frage nach dem Denken ist zwar eine eminent wichtige, ohne darum schon der zentrale Kernpunkt jeder Hegelforschung zu sein. Man kann den Inhalt des Hegelschen Denkens an sich untersuchen, erörtern, was dieser Inhalt ist, seine Wahrheit und seinen Wert prüfen, ohne darauf achten zu müssen, wie er gedacht wurde.

Trotz allem behaupten wir mit größtem Nachdruck das Gegenteil. Man kann nicht nur die Fragen nach dem Was und dem Wie des Hegelschen Denkens nicht voneinander scheiden, sondern es ist geradezu unmöglich, zu erkennen, was Hegel gedacht hat, wenn man übersieht, wie er es gedacht hat. Das ist doch schließlich nichts besonderes in einer Philosophie, wo jeder Inhalt eine Funktion der Natur und Methode des Denkens selbst ist.

Wohl kann man diesen Inhalt der Hegelschen Philosophie, wenn man will, absolut und für sich betrachten. Man spricht dann aber vielmehr über das, was man selbst für den Inhalt hält, als über das, was er bei Hegel ist. Denn seine wahre Bedeutung und seinen wahren Sinn bekommt der Inhalt — und das gilt für den Idealismus überhaupt — vom Denken, das ihn denkt. Dieses Denken nämlich denkt nicht über ihn, sondern erzeugt ihn. Und darum kann man nur dann den Inhalt wahrhaft erkennen und vorlegen, wenn man weiß, warum Hegel sagt, was er sagt, und aufzeigt, wie er zu der Bestimmung eines besonderen Begriffs kam, d. h. wie er ihn gedacht hat.

Jedes Moment ist das Resultat der Dialektik des Denkens und enthält als solches die aufgehobenen Bestimmungen aller vorangehenden und folgenden Momente, ja des Ganzen überhaupt.¹ Abstrahiert man davon, wie er gedacht wurde, dann reißt man den Inhalt aus der Hegelschen Lehre heraus, und spricht über einen Sinn, den man selbst hineinliest und legt, nicht über das, was Hegel meint; denn dann fehlt eben das Wesentliche, was den betreffenden Inhalt zum Inhalt des Hegelianismus macht.

Aber, wird man sagen, es handelt sich nicht darum, was Hegel von einem Inhalt oder Gegenstand denkt, wie er zu dessen Bestimmung kam. Das, was den Inhalt bestimmt, ist das Denken, der Geist, die absolute Vernünftigkeit und Wahrheit. Die Dialektik des absoluten Denkens bestimmt die Dialektik und die Natur der Sache. Darum muß das besondere, individuelle Denken die Sache einfach „in sich walten lassen“, und wenn es bei ihrer Dialektik passiv zuschaut, so tut es nicht anderes, als mit dem absoluten Denken mitdenken, als das absolute Denken in seiner absoluten Wahrheit nachdenken.

Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß Hegel uns die Sache gibt, so wie sie in ihm gewaltet hat. Nun waltet aber die Sache in Hegel entsprechend dem, was er davon weiß und gemäß den Bedingungen der Wissenschaft seiner Zeit. Und es ist keineswegs ausgeschlossen, wie oben aufgezeigt wurde, daß ihm die wahre Natur und die wesentliche Zweckmäßigkeit bestimmter Gegenstände teilweise, ja völlig verborgen geblieben ist. Folgerichtig ist auch die Dialektik des reinen Denkens ihm entgangen, welche übrigens in jedem Zeitalter des menschlichen Wissens als unveräußerliches Eigentum Gott, dem Schöpfer vorbehalten bleibt.

Zwar behauptet der objektive Idealismus, in seinem Gedanken das wahre Ansich der Dinge zu erfassen. Aber eben darum ist das Ansich das, was der Begriff Hegels oder irgendeines Idealisten enthält. Darum ist auch letztlich eine „Erneuerung“ des Hegelschen Systems eine reine Unmöglichkeit. Es gibt nur neue Systeme als frische Blüten eines Hegelschen oder idealistischen Denkens. Darum ist auch eigentlich das Hegelsche System nicht ein Feld für Einzelfragen, und Hegel selbst hat mit der Bezeichnung „Absolute Philosophie“ jedes derartige Beginnen ausgeschlossen. Das Einzige, was man tun kann, ist, die gesamte Hegelsche Philosophie mit Hinsicht auf das Denken anzugreifen oder sie einfach anzunehmen. In letzterem Falle kann man entweder das Hegelsche Denken nach seiner Natur, seiner Methode und anderen allgemeinen Betrachtungen erforschen oder eine Einzelfrage genau so

¹ Hegel, Encycl. § 119: „Jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflektiert, als es in das andere reflektiert ist; jedes ist so des Anderen sein Anderes.“

nachdenken und darbieten, wie Hegel sie gedacht und dargestellt hat. Jede, auch die geringste Ausweitung, Verbesserung,¹ Änderung würde schlechterdings ein völlig anderes System bedeuten. Darum verdient ein derartiges Verfahren nicht den Namen eines Studiums über Hegel, sondern eines neuen absoluten Denkens: es kann für das Verständnis weder des Hegelschen Denkens noch der Philosophie Hegels von Wert sein. Man kann wohl selbst idealistisch denken, aber einem bestimmten idealistischen System gegenüber nur die ganz passive Haltung eines Zuschauers einnehmen. Man kann wohl die Sache in sich selbst walten lassen, will man aber die Sache als Moment des Systems Hegels behandeln, d. h. über Hegel schreiben und sagen, was Hegel gelehrt hat, dann muß man die Sache einfach in sich walten lassen, so wie sie in ihm sich entwickelt hat. Sie irgendwie anders behandeln wie er, hat keinen Sinn und wäre ebenso ungereimt, als wolle man für einen anderen denken.

Es trifft dies das tiefste Wesen des Idealismus. Dieser ist eben die Lehre, daß das Denken seine Gedanken zum Gegenstand hat. Und auch, wenn man behauptet, die Gedanken erfassen das Ansich der Dinge, so bleibt dennoch bestehen, daß sie das Ansich frei und autonom bestimmen. Zwar kann einem das idealistische Denken so selbstverständlich scheinen, daß er über die Dinge, die Natur, über Kunst, Staat, Religion redet, als ob er nicht über ihre Gedanken spräche. In Wirklichkeit handelt er aber über den, und genauer über seine Begriffe der Dinge. Es ist Hegel nie in den Sinn gekommen, dieses Wesentliche seines Denkens je zu verbergen. Wo aber ein Philosoph über seine Gedanken oder über „den“ Gedanken der Dinge redet, so wie sie sich in ihm entfalten, da hört jede Diskussion über die Sache auf, da ist jede Verbesserung, Veränderung seiner Werke unmöglich: anders denken heißt hier Anderes denken. Man kann nur fragen, warum er dieses oder jenes so denkt, wie er es tut; oder aber sein Denken selbst analysieren und prüfen.²

Es scheint uns, daß diesen elementaren Wahrheiten beim Studium Hegels und des Idealismus überhaupt nur zu oft keine Rechnung getragen wird. Jedenfalls scheint das Interesse für das einzig „lebendige“ Prinzip sehr schwach zu sein.

Denn es fehlt heute nicht so sehr an Einzelstudien als an Arbeiten, die speziell dieser Hauptfrage gewidmet sind, dem Denken, aus welchem das System erfließt, dem Lichtquell, in dessen Schein das Ganze allein

¹ Es kann in einem idealistischen System nichts Falsches geben. Vgl. Hegel, Phänomenologie, S. 33/34: „Noch gibt es ein Falsches . . . , denn es wäre das Negative des Denkens, somit aber ein wesentliches Moment des Denkens oder der Wahrheit. Als solches ist es aber kein Falsches mehr.“

² Wesentlich-Hegelsche Studien sind in diesem Sinne die Einleitungen G. Lassons, und auch B. Heimanns „System und Methode.“

begreiflich wird und begriffen werden muß. Es wäre aber bedauerlich, wenn das heutige so rege Hegelstudium fortführe, seine Kräfte fast ausschließlich solchen Einzelfragen zu widmen; weil dann die klare Einsicht in das Wesentliche des Hegelschen Denkens und der Hegelschen Philosophie Gefahr liefe, immer mehr in den Hintergrund zu treten. Und so würde Hegel nicht eigentlich erfaßt in dem Punkt, wo gerade sein Tiefstes, Bestes und größtes Verdienst liegt, nämlich in der reinsten Feststellung und folgerichtigsten Durchführung des idealistischen Denkens.

Auch auf nichthegelianischer Seite täte man gut, auf diesen Grundgedanken oder dieses Grundprinzip des Systems allen Nachdruck zu legen. Insbesondere hat der Mangel an einer scharf und bewußt gezogenen Scheidung zwischen Idealismus und Realismus des öfteren in beiden Lagern Kritiken hervorgebracht, welche mehr auf einer idealistischen bzw. realistischen Interpretation oder Inegese, als auf einem sachlichen Verstehen beruhen. Ein solches Verfahren bringt keinen Nutzen: die entgegengesetzten Denkweisen fahren fort einander zu bekämpfen, ohne sich zu treffen. Und doch würde nur im letzteren Falle der Wahrheit gedient sein.

Um aber einander zu treffen, muß man einander zuerst verstehen. Und dieses gegenseitige Verstehen ist eben hier das Schwere. Denn Idealismus und Realismus sind Antipoden. Sagt doch Fichte, daß sie unversöhnlich sind, daß man wohl beider Für und Wider abwägen kann, aber am Ende sich entweder fürs Eine oder fürs Andere entschließen muß.¹ Und mutet Hegel dem natürlichen Bewußtsein nicht zu, „auch einmal auf dem Kopfe zu gehen“?² Und Kant, in dem der moderne Idealismus seinen Anfang nimmt, hat seine kritische Arbeit die kopernikanische Tat genannt.

Die überzeugten Realisten ihrerseits behaupten, daß die geringste Nachgiebigkeit gegenüber dem Subjektivismus unvermeidlich zum Idealismus und zu dessen letzter Konsequenz, dem Panlogismus Hegels, führen müsse.

Auf beiden Seiten ist man also überzeugt, daß es sich nicht um Annäherung handelt, sondern um Sein oder Nichtsein. Darum hat auch die Hegelsche Philosophie alle anderen Systeme verschlungen und den Mut gehabt, sich als „die“ Philosophie zu bezeichnen.³

Aus diesem Verhältnis zwischen Realismus und Idealismus, dem Verhältnis des absoluten Gegensatzes, wird einleuchten, daß z. B. ein Realist nie den Idealismus verstehen wird, solange er mit einem realistisch orientierten Denken an den Idealismus herantritt. Er muß sich

¹ Vgl. Überweg, Österreich. 19. Jahrhundert. Deutschland, 12. Aufl., S. 22.

² Hegel, Phänomenologie S. 25.

³ z. B. Hegel, Encycl. § 38..

zunächst von seinem gewohnten Denken entbinden und das neue Denken in rein aufnehmender Geisteshaltung nachdenken. Die unmittelbare Kritik an einzelnen Sätzen und Gedanken läßt das Grundprinzip unberührt. Man setzt sich überdies dabei der Gefahr aus, sich an Dingen zu ärgern, die Hegel nicht im entferntesten in den Sinn gekommen sind. Ebenso wohl wie für einen Idealisten, der Hegels Lehre wiedergeben will, ist auch für einen Realisten die Sache nicht damit getan, herauszufinden, was Hegel an einer besonderen Stelle sagt, z. B. das Sein sei Nichts, sei Denken, alle Gegensätze seien identisch. Die Frage ist, warum sagt Hegel das, wie kam er zu diesen Behauptungen, was versteht er darunter, was bedeutet es? Man kann, was Hegel sagt, nicht einfach nehmen, wie man will, oder wie man es selbst versteht. Man muß es nehmen, so wie Hegel es gedacht hat, d. h. idealistisch. Und idealistisch kann wahr sein, was realistisch falsch, ja absurd ist.

Der Gegner, der sich nicht die Mühe gibt, das Hegelsche Denken, welches das Prinzip der gesamten Hegelschen Philosophie ist, zu erforschen, und sich nicht fortwährend die Gewalt antut, seinem eigenen Denken momentan Schweigen aufzulegen, wird zwar nicht die Gefahr laufen, seine eigene Anschauung opfern zu müssen, wird aber auch nie die andere verstehen, sondern sie immer durch seine eigene Brille sehen.

Auf diese Weise ist man dazu gekommen, allen Ernstes von Hegel zu behaupten, er leugne die Existenz der sinnlichen Welt, gleich als ob er Lehrer gewesen wäre und seine Bücher geschrieben hätte für Nicht-existierende, oder er habe das Prinzip des Widerspruchs negiert, als wenn in seinem System keine einzige Antithesis vorhanden wäre, oder er setze ein Werden in Gott, als ob das Absolute für ihn nicht die vollendete Einfachheit und das ewig Sichselbstgleiche wäre.¹

Es ist auch eine sehr geläufige Behauptung, es gäbe nach Hegel nur Gedanken, aber nichts Wirkliches. „Man schreibe (aber) dem Worte Panlogismus, mit dem man die Philosophie Hegels bezeichnen will, nicht die falsche und törichte Vorstellung unter, die sich der Unverstand davon macht, als wäre die Meinung, daß es in der Welt nichts gebe als logische Kategorien und rasonnierenden Verstand. . . . Nein, so wenig der Mensch darum, weil er denkendes Wesen ist, aufhört, wollendes, praktisch und künstlerisch produzierendes Wesen zu sein, so gewiß vielmehr er dieses ist, weil er zunächst jenes ist, — so gewiß ist auch die Welt, außerdem daß sie und gerade darum, weil sie panlogisch, durchweg von Vernunft durchdrungen ist und beherrscht wird, auch noch vieles andere, was sich dem vernünftigen Beobachter auf Grund ihrer Vernünftigkeit enthüllt.“²

¹ Vgl. z. B. Hegel, *Phänomenologie* S. 21/22.

² G. Lasson, *Einleitung in die Encycl.* S. XXIX.

Die falsche Auffassung oder die völlige Umdeutung dieses Ausdrucks „Panlogismus“ oder des die Hegelsche Philosophie beherrschenden Prinzips, des absoluten Denkens, hat dazu geführt „für die spekulative Philosophie (Hegels) den Namen Identitätssystem, Identitätsphilosophie“ anzuwenden; d. h. ein System oder eine Philosophie, worin jeder Unterschied wegfallt, und „alles Eins, unter anderem auch das Gute und das Böse einerlei sei . . . (Und), um es nicht mißverstehen zu können, wie die Identität, welche der Versicherung nach das Prinzip der spekulativen Philosophie sei, beschaffen sei, folgt die ausdrückliche Belehrung und respektive Widerlegung, etwa daß das Subjekt vom Objekt verschieden sei, ingleichen das Endliche vom Unendlichen usf., als ob die konkrete geistige Einheit in sich bestimmungslos wäre und nicht selbst den Unterschied in sich enthielte, als ob irgendein Mensch es nicht wüßte, daß das Subjekt von dem Objekte, das Unendliche von dem Endlichen verschieden sei, oder die Philosophie, in ihrer Schulweisheit sich vertiefend, daran zu erinnern wäre, daß es außer der Schule die Weisheit gebe, welcher jene Verschiedenheit etwas Bekanntes sei.“¹

So „erfordert es (auch) keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen, oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen mit der unwahren Versicherung, daß sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hiernach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Atmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder nicht“.²

Und in bezug auf eine andere grundsätzliche Stellung seiner Philosophie, bemerkt Hegel: „Diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, daß Denken und Sein verschieden seien, sollten doch wohl voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der Tat für eine trivialere Kenntnis geben?“³

Dennoch findet man derartige Behauptungen immer und immer wieder in Arbeiten vor, die eine Hegelkritik mit Sachkenntnis anzustellen sich vornehmen. Man geht mit Spinoza „wie mit einem toten Hunde um; man kann nicht sagen, daß in neuerer Zeit . . . mit spekulativer Philosophie besser umgegangen werde, wenn man sieht, daß diejenigen, welche davon referieren und urteilen, sich nicht einmal bemühen, die Fakta richtig zu fassen und sie richtig anzugeben und zu erzählen. Es wäre dies das Minimum von Gerechtigkeit, und ein solches doch könnte sie auf allen Fall fordern.“⁴

Würde dieser zu Recht gestellten Forderung von nichthegeianischer Seite aus besser genügt, so würde auch die Kritik mehr Nutzen und we-

¹ Hegel, Encycl., Vorrede zur 2. Ausgabe S. 9/10.

² Hegel, Encycl. § 88.

³ Hegel, Encycl. § 51.

⁴ Encycl., Vorrede S. 13.

niger Verwirrung bringen. Wer den überall eindringenden oder bereits vorherrschenden Hegelianismus bekämpfen will, darf nicht von der Voraussetzung ausgehen, der Hegelianismus sei „töricht“, noch seine Behauptungen auf eine unsachliche Inegese stützen. Die erste Haltung ist die bequemste; die zweite die gefährlichste. Wenn Idealismus und Realismus unvereinbar sind, wie die Autonomie der Vernunft und die Hegemonie des Seins, dann kann man auch nie ein idealistisches Element mit einem realistischen in Vergleich bringen, noch weniger das eine dem anderen gegenüberstellen und am wenigsten das eine nach Art des anderen erklären. Die Urfrage bleibt: Idealismus oder Realismus? Und nur die bewußte Einsicht in ihren unversöhnlichen Unterschied wird sowohl den Idealismus von realistischen wie den Realismus von idealistischen Anklängen oder Einflüssen frei halten.

Die vorliegenden Bemerkungen dürften dargetan haben, daß jeder, der sich mit Hegel beschäftigen will, sei er nun Idealist oder Realist, Verteidiger oder Angreifer, alles Gewicht auf die Erforschung des reinen Denkens legen muß.

Ohne dieses Studium des Grundprinzips wird es nie zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung zwischen Hegelianern und Nichthegelianern kommen. Bedenkt man dabei, daß diese beiden Parteien heute schier die gesamte philosophische Intelligenz darstellen, so springt das Verhängnisvolle dieser Sachlage in die Augen. Denn es ist nicht zu leugnen, daß noch immer Realismus und Idealismus die zwei Exponenten des modernen Denkens sind und daß der Idealismus fast überall durch den Hegelianismus bestimmt und inspiriert ist, eben weil es unmöglich scheint, den Idealismus wahrer und tiefer zu begreifen, als Hegel es getan hat.

Bedingt aber eine derartige Gegensatzstellung auf dem Gebiet der Philosophie nicht notwendig eine abgrundtiefe und schier unüberbrückbare Kluft zwischen soziologischen, ethischen, religiösen Überzeugungen, ja zwischen Weltanschauungen überhaupt? — Denn was wäre sonst Philosophie!

HEGEL UND ENGLAND

Von Dr. Horst Höhne, z. Z. in Holland

Im Geistesleben des 18. Jahrhunderts hatte England eine erhebliche Rolle gespielt und das wissenschaftliche Denken wie das künstlerische Schaffen des Kontinents weitgehend beeinflußt. Darüber hinaus hatte sich das Inselreich eines allgemeineren Interesses erfreut, welches nicht zum wenigsten darauf beruhte, daß viele auf dem Kontinent erst im Keime vorhandenen Probleme sich dort weiter entwickelt hatten und gleichsam ein Bild der kommenden Zeit boten. England war die große Mode in Europa bis zum Ausbruch der französischen Revolution, und es gibt wohl keinen bedeutenden Geist auf dem Festland, der sich nicht mit englischen Problemen auseinandersetzte. Dies wirkte auch in der Folgezeit weiter, obwohl die von England herkommenden Einflüsse zunächst nicht mehr so stark waren, um das Geistesleben der anderen Völker entscheidend zu beeinflussen.

In diesem Sinne erscheint die Zusammenstellung Hegel—England nicht so ungewöhnlich, wenn auch sein System mit der typischen Grundhaltung des englischen Geistes, dem Empirismus, äußerlich unvereinbar ist. Dieser Gegensatz hat die Hegelforschung bisher veranlaßt, an dem Problem Hegel und England vorbeizugehen — bisher hatte nur Rosenzweig an manchen Stellen seines grundlegenden Buches „Hegel und der Staat“ darauf hingewiesen —, und höchstens die negative Haltung des großen Systematikers an Hand von dessen mannigfaltigen absprechenden Urteilen über den englischen Geist dargelegt, ohne den tieferen Grund dafür zu suchen. Erschwert wurde dies aber durch den Umstand, daß Hegel die Anregungen, die von der anderen Seite des Kanals kamen, in seinen Schriften vielfach nicht anführte, im Gegensatz zu den Einflüssen von Frankreich her, die reichlich in den Werken belegt werden. Man hat immer vergessen, mit welch ungewöhnlich lebhaftem Interesse Hegel stets alles aufnahm, was von England herkam. In Politik und Geschichte, in Gesellschaftslehre und Nationalökonomie ließ der englische Geist viele Spuren bei Hegel zurück. Schließlich aber mußte sich Hegel auch als Begründer der Philosophiegeschichte mit der englischen Philosophie auseinandersetzen.

Der junge Hegel war in seinen Schul- und Universitätsjahren von zwei großen Bildungsgedanken beherrscht worden, dem Geist des klassischen Altertums und dem Geist des Christentums. Hier hebt er sich in keiner Weise ab, wenn er auch schon früh diese beiden großen Kräfte der Vergangenheit scharfsinnig auf ihren inneren Wert prüft und kritisch zerlegt. Nur insofern unterscheidet er sich von anderen bedeutenden

Zeitgenossen, als seine Nüchternheit ihn vor allzu gewagten Spekulationen (— sei es nach der Gefühlseligkeit und der Phantasie oder nach einem scholastizierenden Rationalismus hin) bewahrte, daß sein ausgeprägter common sense nach logischer und tatsächlicher Widerspruchslosigkeit strebte, schließlich aber — und das erscheint mir das Wichtigste — daß sein „objektiver Aneignungstrieb des Gelehrten“, sein „logischer, von historischen Motiven durchwachsender und gesättigter Enzyklopädismus“ (Haym) ihn von vornherein vor Einseitigkeiten behütete, von denen große Zeitgenossen nicht verschont blieben.¹

Aus diesem Grundzuge des Hegelschen Denkens, der tätigen Aufnahme der Dinge, Institutionen, Menschen zeigt sich sein tiefes Verständnis für das Ausland, besonders für England. Schon in frühester Jugend wurde Hegel mit dem englischen Geiste bekannt. Löffler, sein Lieblingslehrer am Gymnasium, schenkte dem Knaben 1778 die Wielandsche Shakespeareübersetzung mit den Worten: „Du verstehst sie noch nicht, aber du wirst sie bald verstehen lernen.“ Und bald machte sich der kleine Gymnasiast an die Lektüre. Es wird uns berichtet, daß die „Lustigen Weiber von Windsor“ das erste Werk waren, das den Knaben wegen der kraftstrotzenden Lebensfülle mit sich riß. Eifrige Lektüre der anderen Bühnenwerke Shakespeares folgte bald, und seit jener Zeit ist Hegel ein glühender Bewunderer des großen Engländers geblieben; das ist um so höher zu werten, als schon der Gymnasiast infolge seiner ausgedehnten Kenntnisse der Alten und infolge eifrigen Studiums von Literaturzeitschriften sehr kritisch eingestellt war. Gerade englische Zeitschriften liebte er zu lesen und eignete sich umfassende Kenntnisse an auf dem Gebiete der englischen Literatur und der englischen Verhältnisse, Studien, die in Tübingen nicht vernachlässigt wurden.

Doch erst in Bern fand ein tiefer gehender Einfluß des englischen Geistes statt. Das hängt zusammen mit seinem Ringen um die Grundlegung einer neuen Weltanschauung, die, von der Transzendentalphilosophie ausgehend, sich mit der Fülle des geschichtlich Gewordenen auseinanderzusetzen hatte. Wilhelm Dilthey hat diesen Prozeß in klassischer Vollendung in seiner Jugendgeschichte Hegels dargestellt. Es handelt sich um die Vereinigung der Transzendentalphilosophie, die im allgemeinen und denknotwendigen Handeln des Geistes ihren eigentlichen Kern hat, mit der von den großen Historikern des 18. Jahrhunderts nachgewiesenen Totalität aller Lebenserscheinungen in den historischen Epochen, wozu Hegel noch den Entwicklungsgedanken Herders hinzufügte und damit die rein pragmatische Methode der Auf-

¹ Vgl. auch das Urteil Windelbands in seiner Geschichte der neueren Philosophie II 323, wo auf die synthetische Vereinigung der riesigen Erfahrungsmassen und auf deren intuitiv-konstruktive Auswertung hingewiesen wird.

klärungshistoriker wesentlich ergänzte. Besonders aber zogen ihn Hume und Gibbon in ihren Bann: Um so tiefer mußten diese beiden größten Historiker Englands im 18. Jahrhundert auf ihn wirken, als gerade die englische Aufklärung, in höherem Maße vielleicht noch als die französische, in außerordentlicher Stärke sich politisch geltend machte, während die deutsche doch ziemlich ablehnend zu den Problemen des Staatslebens stand. Die Auffassung vom Wesen des Staates als eines lebendigen Organismus war in der deutschen Aufklärung nur möglich durch gewaltige Zeitereignisse, noch mehr aber durch persönliche schöpferische Erlebnisse großer Denker. Gerade Hegels Berner Jahre waren hier wichtig für seine ganze spätere Entwicklung. Rosenzweig weist nachdrücklich auf Herders Hilflosigkeit bei der Anwendung seiner geschichtsphilosophischen Ideen auf die Welt des realen Staatslebens hin. Herders großartige Konstruktionen mit ihren historischen Wertungen wirken verschwommen gegenüber dem Erfassen der geschichtlichen Realität durch den jungen Hegel. Daß gerade die Engländer hier maßgebenden Einfluß zeigen, ist nicht zu verkennen, zumal sie bei weitem mehr sich auf die Empirie stützen als etwa Voltaire oder Montesquieu.

Freilich hat sich diese dynamische Auffassung von der Geschichte, die alles anschaulich-empirisch, lebendig-werdend darstellt, nur allmählich bei Hegel durchgesetzt. Zunächst schlug das Pendel erheblich in die Richtung der pragmatisch-kausalen Geschichtsbetrachtung aus. Dies zeigt sich in den religiösen Gedanken der Frühzeit, wo Hegel ganz der berühmten Darlegung Gibbons über die Gründe des Sieges des Christentums folgt; doch geht der deutsche Denker über die bekannten fünf Ursachen Gibbons hinaus, wenn er alles aus einem Prinzip erklärt und nach der geheimen unsichtbaren Revolution im Zeitalter des Geistes fragt (Dilthey, Schriften IV 30). Weiterer Einfluß läßt sich nachweisen in Hegels Fragmenten über das Verhältnis von Heidentum und Christentum, wo er das Christentum so scharf verurteilt wie bisher höchstens Hume in seiner tiefsinnigen „Natural history of Religion“. Diese rationalisierende Schau erhält ein Gegengewicht in einem Briefe Hegels: Schelling hatte dem Freunde in Bern Ende 1794 jenen bekannten Brief über die neue Transzendentalphilosophie geschrieben, und zwar in überschwenglicher Begeisterung. Hegel betont in seiner Antwort besonders stark die Wirkung der neuen Ideen auf den Menschen als politisches Lebewesen, auf das Vaterland usw. und offenbart damit dem Freunde, wie sehr „erdzugewandt“ er ist (Rosenzweig I 31). So ist auch seine Gleichsetzung des Volksgeistes von Gibbon und Montesquieu mit der allgemeinen Vernunft zu verstehen. Denn diese ist die einheitliche Quelle für den Volksgeist, die innere Wurzel des nationalen Lebens in allen seinen Auswirkungen. Schon hier weicht Hegel von der englischen

Geschichtsauffassung ab. Wir sehen das an einem Zeugnis besonders deutlich, das uns Rosenkranz in dem Anhang seiner Hegelbiographie übermittelt hat (S. 529). Hegel schreibt hier: „Hume charakterisiert sich als ein Geschichtsschreiber neuer Zeiten sogleich durch den Charakter des Geschehenen selbst. Der Gegenstand seiner Geschichte ist ein Staat neuerer Zeit, dessen innere Verhältnisse nicht nur, wie auch bei den Alten, gesetzlich bestimmt sind, sondern auch mehr durch die Rechtsform, weniger durch das bewußtlose freie Leben in denselben, ihren Bestand haben. Das Rechtliche, das Bewußtsein der Allgemeinheit und zugleich der Entgegensetzung, der Besonderheit, weist den verschiedenen Ständen zwar ihren Platz an, aber die Menschen handeln nicht als ganze Menschen aus einer Idee, die alle beseelt.“ Gewiß ist ihre Kraft und Macht unsichtbar, weil zum eigentlichen Bewußtsein nur ihr äußeres Verhältnis zu den Mithandelnden kommt, nämlich in den Abstufungen und Arten des „Geschäftes“, als Befehlende oder Gehorchende. Die Führer, deren Taten die Geschichte als eigentliche historische Fakten behandelt, haben stets den Staat in seiner Mannigfaltigkeit in sich: „Er ist als Gedanke in ihnen. Er bestimmt sie; nach ihm rechnen sie, lassen ihn im Bewußtsein vor sich vorübergehen, und so ist es nicht sowohl der Charakter, den wir unmittelbar im Handeln sehen, sondern die Betrachtungen, nach denen er handelt. Seine Handlungen selbst sind nach ihren größten Teilen Befehl oder Gehorsam. Außerdem, daß schon der Staat als Gedanke das Bestimmende ist, hat keiner eine Handlung ganz getan. — Weil das Ganze einer Handlung, an der jedem Handelnden nur ein Fragment zugehört, in so viele Teile zersplittert ist, so ist auch das ganze Volk ein Resultat aus so vielen Einzelhandlungen. Das Werk ist nicht als Tat getan, sondern als gedachtes Resultat. Das Bewußtsein der Tat als eines Ganzen ist in keinem der Handelnden. Der Geschichtsschreiber erkennt es an den Resultaten und ist auf das, was diese herbeiführt, schon im Vorhergehenden aufmerksam gemacht. Als Handelnde können nur die Befehlenden, oder welche auf die Befehlenden irgendwie Einfluß haben, angesehen werden; das übrige hilft in seiner Ordnung dazu. Weil alles geordnet ist und die Gewalt dieser Ordnung herrscht, so treten die meisten nur als Maschinenräder auf. Das Lebendige, die Umänderung in der Organisation derselben ist klein, allmählich und unsichtbar. Weil hierin alles bestimmt ist, so können keinem großen Manne Völker anhängen, wie die Sizilier dem Timeleon, so kann keiner so ganze, ihm individuelle Pläne machen, wie Alcibiades, Themistokles usw., welche Pläne den großen Mann ausmachen, sondern seine Handlung ist mehr nur Betragen in einem bestimmten, gegebenen Kreise.“

Während so die Anregungen durch englische Historiker sich im Denken des jungen Hegels auswirken, wie dieses seltene Fragment über

Hume zeigt,¹ so finden sich weitere starke englische Einwirkungen in besonders hohem Maße während des Aufenthalts Hegels in Frankfurt, Einflüsse, die für die Entwicklung seiner Auffassung von Staat und Geschichte noch bedeutsamer sind. Die Mainstadt als politischer und besonders als merkantiler Mittelpunkt brachte ihn dazu, sich mit den englischen Verhältnissen ganz eingehend zu beschäftigen, grade weil viel Beziehungen zwischen Frankfurt und dem Inselreich bestanden. Das Problem der neuen Wirtschaftsform und die damit verknüpfte soziale Frage kamen von England herüber, und daran hing wieder die Entwicklung der politischen Frage der Mitregierung des Volkes. Gerade die englischen Besitzformen und Eigentumsverhältnisse in ihrer vielseitigen Verworrenheit setzten sich mit den obigen Problemen auseinander. So verwundert es uns nicht, wenn Hegel mit wachsendem Interesse zu diesen fundamentalen Fragen Stellung nimmt, sich in gewohnter Weise ganze Stöße von Exzerpten aus englischen Zeitungen anfertigt und sogar einen Kommentar zu dem damals weit verbreiteten national-ökonomischen Werke von Stewart (1799) verfaßt. Leider hat Hegel bei der Belehrung in volkswirtschaftlichen Dingen nicht gleich zu Adam Smith gegriffen, sondern sich mit dem hochmerkantilistischen Stewart („Untersuchungen über die Grundsätze der Staatswirtschaft“. Deutsche Übersetzung 1769—72) begnügt. Andererseits hat Hegel von ihm den Konkurrenzgedanken als Triebkraft der Wirtschaft übernommen und dadurch seinen Blick für die ökonomischen Realitäten geschärft. Leider ist uns diese Arbeit verloren gegangen. Wir wissen nur von Rosenkranz, daß Hegel vielfach den schroffen merkantilistischen Standpunkt Stewards hart angreift und gegenüber dem ökonomischen Mechanismus mit seiner materialistischen und utilitaristischen Grundauffassung die nachteilige Wirkung auf das Gemüt hervorhebt.² Die starke Kritik an der Wirtschaft in ihrem Verhältnis zu den Menschen zeigt auch seine Stellung zu den englischen Parlamentsverhandlungen über die Armensteuer, wo die große soziale Frage der Arbeitslosenunterstützung in Form einer kärglichen „Abschlagszahlung“ der Reichen an die Armen erfolgen sollte.

So wurde in der Frankfurter Zeit die Staatsauffassung Hegels in dem stark entwickelten Bewußtsein von der Würde des Menschen herausgebildet, wie es sich von selbst aus der Richtung des idealistischen Denkens ergab. In seiner Einstellung zum modernen Staatsgedanken läßt sich der direkte Einfluß Englands nicht hoch genug veranschlagen. Während nach seiner Auffassung der antike Staat das Ergebnis der

¹ Ein Glückszufall hat uns dieses Dokument überliefert, an dem wir wertvolle Kenntnis schöpfen, wie der junge Hegel derartige Anregungen auf sich wirken ließ. Dilthey und andere haben dies nicht ausgewertet.

² Vgl. hierzu Rosenkranz S. 82.

freien Tätigkeit des Individuums, seine höhere Tätigkeitsform ist, gründet sich der moderne Staat auf die gemeinsame Übereinstimmung aller Mitbürger zur Erhaltung und zum Schutz der naturgegebenen Rechte, besonders in bezug auf die Denk- und Gewissensfreiheit des einzelnen. Gerade die Unduldsamkeit der französischen Revolution gegen das natürliche Postulat einer absoluten Toleranz mußte auf England verweisen, und die Anteilnahme der öffentlichen Meinung an den politischen Angelegenheiten, die hohe Organisation der Presse, die offene Aussprache über alle Probleme verstärkte seine Bestrebungen zur eindringlichen Erfassung und zugleich zur kritischen Auseinandersetzung mit den politisch-ökonomischen Verhältnissen. Dies Bestreben wird deutlich in seiner ersten Veröffentlichung, der kommentierten Übersetzung einer politischen Broschüre des Berner Exilierten Du Cart. Wie sehr Hegel im Vergleich mit den engen Schranken der Berner Wirtschaftsformen auf das freie England hinweist und dabei den Geist wirtschaftlicher Freiheit betont, so verhehlt er im Gegensatz zu der zeitgenössischen Englandschwärmerei seine Kritik an den englischen Verhältnissen durchaus nicht. So bei dem Hinweis auf die Steuerungerechtigkeit, ein Problem, das ihn immer wieder beschäftigte. Dann betont er die auffallende Tatsache, „daß ein Minister durch eine sich zu eigen gemachte Majorität im Parlament der Volksmeinung zu trotzen vermag, daß die Nation so unvollständig repräsentiert ist, daß sie im Parlament ihre Stimmenicht geltend zu machen vermag.“

Diese Kritik am englischen Parlament bleibt für die ganze Folgezeit bestehen und erhält entscheidenden Anstoß von dieser ersten nachgewiesenen Beurteilung des englischen Parlaments durch Hegel. Die unmittelbare Nachwirkung sehen wir in seinen Jenaer Gedanken über die Reichsverfassung und ihre Reform: wenn er auch mit anderen zeitgenössischen Staatsdenkern wie dem Württemberger Spittler in der englischen Verfassung das Vorbild sah, wie ein Volk in organisch-historischer Entwicklung zum Zustande der größtmöglichen Freiheit gelangen könne, so betont er im Anschluß an seine Frankfurter Kritik, daß das England der damaligen Zeit noch nicht den Zustand der Verschmelzung von Freiheit und Macht erlangt habe. Andererseits wird bei diesen Reichsreformplänen deutlich auf das Zweikammersystem als „Mitwirkung der Teile“ (das heißt: des Volkes) mit Beziehung auf die englische Entwicklung verwiesen. So wird die Städtebank des alten Reichstages mit dem englischen Unterhaus gleichgesetzt; im Gegensatz dazu die Bank der Ritter und Kurfürsten mit dem Oberhaus.

Es ist charakteristisch für den Realisten Hegel, daß er sehr schnell seine politischen Reformpläne beiseite legte, da sie infolge der politischen Entwicklung nur leeres Wunschbild blieben. Die immer stärker anwachsende Neigung Hegels zum „Wirklichen“, die grundlegend für end-

gültige Herausbildung seines Systems war, mußte auch eine entschiedene Wendung seiner Staatsgedanken zu der bestehenden Staatsform, dem Absolutismus, in sich schließen. Damit traten jene englischen Einflüsse über die Volksmitwirkung im Staatsleben in den Hintergrund, ohne doch ihre Bedeutung für die spätere Zeit einzubüßen; die Wendung zur Erfassung des Staates als Ausdruck der Macht bedeutet zugleich die Einreihung des Staates und seiner Verfassung in den Ablauf der historischen Entwicklung. Aus diesem Grunde ist es erklärlich, daß sich Hegel in Jena eindringlich um die Grundlagen der Entstehung von Staat und Gesellschaft bemüht, nämlich in den beiden Schriften „System der Sittlichkeit“ und „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“. Hier treten erneut erhebliche englische Einflüsse auf.

Dies zeigt sich schon in der Methode, die Hegel anwandte: das rationalistische Naturrecht des 18. Jahrhunderts, ebenso Kants und Fichtes Rechts- und Gesellschaftstheorien gehen von allgemeinen Normen aus und steigen von dort nach unten zu den Tatsachen; Hegel faßt dagegen die Probleme der Gesellschaft und des Staates in die Realität der menschlichen Beziehungen, erörtert ihre psychologischen Grundlagen und geht empirisch vom Naturzustande aus, in stärkster Abhängigkeit von Hobbes. Freilich konnte der englische Staatsdenker ihm nicht genügen; denn dessen Verfahren, das vom Chaos im Sittlichen unmittelbar zum Sittlichen übergeht (durch Betonung des Selbsterhaltungstriebes einseitig erklärt), ergab eine äußerliche Zusammenballung der Individuen, ähnlich wie die Atome sich unorganisch, rein mechanisch zusammenfügen, ohne zur höheren organischen Einheit zu gelangen. Diesen Weg zur Einheit findet Hegel in Kant, indem er den an Hobbes gewonnenen Inhalt mit den allgemeinen Gesetzen des Kantischen Sollens durchtränkt, damit aber in die mechanische Auffassung von Hobbes die Idee eines höheren Organismus bringt: das Volk wird zum Träger der absoluten sittlichen Totalität, und als Folge ergibt sich die Beherrschung aller Individuen von den gleichen sozialen Gesetzen. So offenbart sich Hegels Drang zum System in der Auffindung einer allgemein gefühlten Synthese (Dilthey) zwischen Kant und der in Staat, Volk und Gesellschaft wirkenden Lebensfülle.

Zum Dasein eines Volkes gehören nun auch die materiellen Dinge, deren Träger die Wirtschaft ist. Hier erhebt sich die gewichtige Frage, wie sich Wirtschaft und Sittlichkeit zueinander verhalten. Schon vorher hatte sich Hegel damit befaßt. Nun lernte er verspätet eine neue Theorie der Volkswirtschaft kennen, das System von Adam Smith. Dieses mußte sich fast zwangsläufig in den systematischen Aufbau der Hegelschen Philosophie einbeziehen, weil der Engländer vom Einzelmenschen ausging als dem Subjekt der Wirtschaft, nicht von der Gesamtheit etwa, nicht vom Staat, der sich gerade in England hilflos erwiesen hatte bei

der schweren Verelendung der breiten Massen trotz der aufblühenden Industrie. Die berühmte Verschmelzung von Besitz und Arbeit, jene Grundlage des ökonomischen Individualismus von Smith, mußte Hegel um so mehr zur Aufnahme in seine Gedankenwelt reizen, als hierdurch der tätige Gebrauch einer Sache das Individuum zu ihrem Eigentümer macht und so eine Synthesis von beiden bildet. Hier schreitet indessen Hegel über Smith hinaus. Denn dieser blieb beim Individualismus stehen und ließ es bei dem freien Kräftespiel bewenden. Eine sich selbst überlassene Freiheit der Wirtschaft bedeutet aber zugleich ihre Verabsolutierung und bringt durch den immer schärferen Kampf um den Besitz schließlich den Charakter der Natur zum Ausdruck: so entstehen sittliche Gefahren, für den einzelnen wie für den Träger der Sittlichkeit, den Staat. Hegel begegnet dieser Gefahr, indem er die von ihm anerkannte wirtschaftliche Freiheit des Individuums durch ein höheres Gesetz reguliert, durch das die Wirtschaft der Sittlichkeit angepaßt wird. Es ist die Aufgabe des Staates, das Bedürfnis der Individuen mit dem Interesse der Gesamtheit in Einklang zu bringen. So biegt Hegel die neuen Gedanken wieder um und stellt unter Aufnahme der Smithschen Ideen eine Synthese her zwischen der älteren Staatswirtschaft und dem Spiel der freien Kräfte, freilich in dem Maße, daß die Aufgabe des Staats nur ein gelegentliches Eingreifen in grösste Mißstände bedeutet und deshalb mehr zufällig ist, so daß der Kern der englischen Gedanken bestehen bleibt und bloß die Nachteile des neuen ökonomischen Systems aufgehoben werden sollen.

So zufällig aber auch die Rolle des Staates in der Wirtschaft ist — es ergeben sich wichtige Folgerungen für die gesamte Staatsauffassung Hegels daraus, ganz abgesehen davon, daß der Staat als solcher durch seine Bedürfnisse — „Staatswirtschaft“ von Hegel genannt — unmittelbar mit dem Handel und Wandel verbunden ist.¹ Hegel will die Gefahren des Manchestertums nicht direkt durch unmittelbare Staatsbevormundung im Sinne des Absolutismus bannen, wie wir sahen; er weist deshalb der Gesellschaft diese wichtige Aufgabe zu. So sollen sich berufsständische Organisationen herausbilden, die sich selbständig konstituieren, um ein organisches Zusammenwirken zwischen den Gliedern des „Gewerbeprozesses“ herbeizuführen, einen „inneren tätigen Zu-

¹ Ähnlich wie die von England herkommenden Ideen über den sozialen Ausgleich von Hegel für seine Staatsauffassung zurechtgebogen wurden, so auch die Smithschen Ausführungen über die Finanzverwaltung des Staates, wobei sich Hegel bis in Einzelheiten eng an Smith anschließt. Besonders deutlich zeigt sich dies in seiner Lehre über die Steuern, wo er im Anschluß an Smith das Ideal einer absoluten Steuergerechtigkeit für unmöglich hält, da die genaueste Verteilung der Lasten im Anschluß an die Verteilung des Besitzes in der Praxis scheitert. Allerdings fühlt hier Hegel im Gegensatz zu Smith, daß diese grundsätzlichen Überlegungen gleichsam einen sittlichen Defekt aufweisen, doch kann Hegel keine wirksame Abhilfe sehen und bleibt nur bei allgemeinen Andeutungen (vgl. Werke VII 497 f.; VIII 23).

sammenhang“, der an Stelle der physischen Abhängigkeit von der „unorganischen“ Maschine ein „lebendiges Allgemeines“ schafft; ein „lebendiges Verhältnis“ soll sich zwischen den verschiedenen Stufen des Gewerbestandes herausbilden. Die enge Anlehnung an die englischen Verhältnisse ist ganz deutlich; denn starke Erinnerungen aus der Frankfurter Zeit wirken bei der Herausbildung dieser Gedanken mit.¹ Solche Erörterungen konnten auf kontinentale Zustände sich nicht beziehen, da dort die Fabrikindustrie sich noch in den ersten Entwicklungsstufen befand.

Wie kommt nun Hegel zu solchen Formulierungen? Schon die Anlehnung der Fabrikverbände an die alten Zünfte enthielt im Keim den Gedanken eines organischen Zusammenhanges zwischen Wirtschaft, Gesellschaft und Staat. Doch erst die große Rechtsphilosophie von 1820 führte zum Zusammenschluß aller dieser Erwägungen zu einem geschlossenen System. In verstärktem Maße wird auf England als Beispiel hingewiesen (§§ 243 ff.) und der oben dargelegte Gedanke durch neue erweitert (z. B. Abstellung der Schäden, die durch die moderne Industrie hervorgerufen werden, durch planmäßige Kolonisation in fremden unerschlossenen Erdteilen). Für seine Erörterungen ist aber die große Sorge für die Zukunft der Familie, der Keimzelle jedes sozialen Zusammenhanges, in den Mittelpunkt gerückt. Hegel erkannte nur zu gut, daß die bürgerliche Gesellschaft durch die fortschreitende Auflösung der Familie in ihren Besitzverhältnissen Schaden erleidet, indem sie den Grundgedanken eines festgewurzelten Eigentums zerstörte.² Nach Hegels Auffassung hatte Smith den Begriff des industriellen Eigentums als festes Vermögen nicht recht in seiner Bedeutung erkannt und deshalb keine Sicherungen für seine Erhaltung erwogen. Dies muß aber die Aufgabe der „Korporation“ sein, die somit

¹ Vgl. besonders die Diskussion über Minimallohn und Arbeitslosensteuer, besonders aber die ersten Selbsthilfeorganisationen der englischen Arbeiterschaft, die friendly societies, jene Keimzelle der späteren Trade Unions.

² Ausdrücklich verweist Hegel (§ 243) auf England, wenn er die riesenhafte Anhäufung des Reichtums mit der Verelendung der Massen verbindet und auf die Notwendigkeit einer Sicherung des Subsistenzminimums hinweist: „In England glaubt jeder sein Recht zu haben: dies ist etwas anderes, als womit in anderen Ländern die Armen zufrieden sind.“ Armut an sich macht keinen Stand zum Pöbel, d. h. führt ihn auf eine sittlich niedrigere Stufe, aber erst die böse Gesinnung in der Haß Einstellung zum Reichtum und zu den schlechten Zuständen erzeugt dies. Dieser Reichtum der bürgerlichen Gesellschaft ist nicht groß genug, gegen die Erzeugung der Armut mit allen ihren sittlichen Folgeerscheinungen Abhilfe zu schaffen (§ 245): „Diese Erscheinungen lassen sich im großen an Englands Beispiel studieren, sowie näher die Erfolge, welche die Armentaxe und unermessliche Stiftungen und ebenso unbegrenzte Privatwohlthätigkeit, vor allem auch das Aufheben der Korporationen gehabt haben. Als das direkteste Mittel hat sich daselbst (vornehmlich in Schottland) gegen Armut sowohl als insbesondere gegen die Abwerfung der Scham und Ehre, der subjektiven Basen der Gesellschaft, und gegen die Faulheit und Verschwendung usw., woraus der Pöbel hervorgeht, dies erprobt, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.“

eine zweite, höhere Familie bildet und trotzdem das Prinzip der Gewerbefreiheit und des Wettbewerbs zu seinem Recht bestehen läßt. Dadurch erhält die Korporation eine ethische Aufgabe; sie ist das Mittel, den Egoismus der am Industrieprozess beteiligten Individuen (der Unternehmer und der Arbeiter) durch engste Zusammenarbeit in der Werkgemeinschaft zu versittlichen — bewußt-zweckhaft, während die Familie unbewußt-naturhaft dazu erzieht. Aus dieser Synthese ergibt sich der Begriff der Staatsgesinnung. So ist die Gliederung der Stände nicht mehr ethisch-psychologisch abgeleitet wie in den Jenaer Schriften, sondern auf rein wirtschaftlicher Basis aufgebaut; damit ist die Standessittlichkeit das Ergebnis der Wirtschaft und ihrer Funktionen, wobei Hegel häufig die Begriffe „Kapital“ und „Geschicklichkeit“ anwendet. Fast prophetisch erscheinen Hegels Darlegungen, wenn wir die Entwicklung der Folgezeit ins Auge fassen.

Die „Stände“ als ethische Vorform des Staates sind also keine reinen Wirtschaftskörper, sondern haben zugleich eine höhere Aufgabe in der engen Verknüpfung mit dem Staatsorganismus. Damit ergibt sich zugleich Hegels Auffassung über die maßgebenden Faktoren im Staat, die zur Frage der Mitwirkung des Volkes im Staatsleben führt und zugleich sich mit der Drei-Gewalten-Lehre als deren klassische Formulierung auseinandersetzt. Diese Staatslehre, zuerst von Locke formuliert, dann von Montesquieu zur klassischen Vollendung erhoben, wurde in Jena von Hegel verworfen. Das ist, wie schon oben angedeutet, erklärlich aus dem Scheitern seiner Reichsreformgedanken, dann aus seiner sich damals ausbildenden Grundlehre von der Vernünftigkeit alles Wirklichen. Diese Erklärung spricht auch dafür, daß in der Zeit nach den Freiheitskriegen beim Eintritt des Problems der Staatsgewalten und ihrer Verteilung ins grelle Licht der Tagespolitik Hegel in seiner Nürnberger Propädeutik diese Frage wieder aufnimmt und schließlich 1820 in sein System des Rechts eingliedert. Doch wieder in charakteristischer Umbiegung wird die Einheit des Staates in den Vordergrund gestellt. Für das Staatsleben ist der Kampf der verschiedenen Gewalten gefährlich. Dies erscheint Hegel, ähnlich wie in seiner Kritik an Hobbes, zu mechanisch gegenüber seinen Gedanken der lebendigen Einheit. Die richterliche Gewalt allerdings verschwindet bei ihm als solche, einmal weil sie nicht in das Triadensystem paßt, ferner weil Locke und Montesquieu eigentlich nur die Außenpolitik als Exekutive ansehen, zumal die außenpolitischen Fragen infolge der ungewöhnlich starken Dezentralisation der inneren Verwaltung Englands in den Parlamentsdebatten bei weitem überwogen.¹

¹ Über die Wirkung des Staates nach außen sagt Hegel (§ 329), daß die Führung hierbei der fürstlichen Gewalt zukomme, wie dies in fast allen europäischen Staaten der Fall sei. Beim Bestehen einer Mitwirkung der Stände haben diese allerdings starken

Hegel ordnet deshalb die richterliche Gewalt (allgemeine Staatsverwaltung) ein, indem er das preußische Vorbild vor Augen hat, wo das Beamtentum (dazu gehört auch der Richter) in viel höherem Maße mit der ausführenden Gewalt verknüpft ist als etwa die englischen Officers.¹ Freilich entspricht dieser Exekutive als Korrelat eine gesetzgebende Gewalt durch die Vertreter der Berufsstände, doch ist nach dem Begriff der Totalität eine Opposition zwischen beiden unmöglich; denn sie sind nur untergeordnete Momente des Ganzen, wobei Hegel ausdrücklich vor der falschen Unabhängigkeit der Gewalten warnt, da dann die Staatseinheit verloren geht. Zur Durchführung dieser Grundsätze empfiehlt Hegel nachdrücklich die englische Sitte, daß die Minister zugleich Mitglieder der gesetzgebenden Gewalt sind (§ 300): „Dies ist insofern richtig, als die Teilnehmer an der Regierung im Zusammenhang und nicht im Gegensatze zu der gesetzgebenden Gewalt stehen sollen.“ Die Ablehnung direkter Einflußnahme der Stände zeigt zugleich die Grenzen der Hegelschen Lehre: er begnügt sich hier mit allgemeinsten Andeutungen, bringt keine nähere Bestimmung über ihre praktischen Aufgaben, ihre Rechte, ihre Zusammensetzung. Die Stände haben lediglich die Aufgabe der Vermittlung zwischen dem Staatsganzen und den Volksteilen, besonders bei der Erhebung der Steuern.² Trotz seinem Eingehen auf die Verhältnisse in den westlichen Ländern — wieder werden die englischen Einrichtungen auf Grund genauester Sachkenntnisse beurteilt — verharrt Hegel bei seiner Darstellung der Ständelehre in größter Zurückhaltung. Erst die letzte Schrift des großen Philosophen geht hier weiter und löst manche Frage, ohne doch zur klaren Auffassung zu kommen.

Schon in der Rechtsphilosophie steigert sich die Beurteilung der englischen Verhältnisse vielfach zu herber Kritik. So fallen scharfe Worte gegen die ganze Rechtsauffassung, die im Inselreiche herrscht; so bei Erwähnung der englischen Jurisdiktion (§ 211) mit ihren ungeschriebenen Gesetzen neben den förmlichen, wobei durch die Rolle des Richters als Gesetzgeber ein allgemeiner Wirrwarr entsteht; bei der Rolle des Staatsanwaltes (§ 225), in dessen Belieben die Charakterisierung der Qualität eines Verbrechens liegt, woran das Gericht von vorn-

Einfluß, besonders in Zeiten des Krieges: „In England kann z. B. kein unpopulärer Krieg geführt werden. Wenn man aber meint, Fürsten und Kabinette seien mehr der Leidenschaft als Kammern unterworfen, und deswegen in die Hände der letzteren die Entscheidung über Krieg und Frieden zu spielen sucht, so muß gesagt werden, daß oft ganze Nationen noch mehr wie ihre Fürsten enthusiastisch und in Leidenschaft gesetzt werden können. In England hat mehrmals das ganze Volk auf Krieg gedrungen und gewissermaßen die Minister genötigt, ihn zu führen. Die Popularität von Pitt kam daher, daß er das, was die Nation damals wollte, zu treffen wußte.“

¹ Vgl. § 302 über den Einfluß der Parteien bei der Ämterbesetzung in England, ähnlich auch § 277 über die Käuflichkeit der Offizierstellen, ein Rest der verschwindenden mittelalterlichen Staatsstruktur.

² Vgl. § 302, wo wieder auf England verwiesen wird.

herein gebunden ist; gelegentlich der Erwähnung des Testaments heißt es (§ 180): „In England, wo überhaupt viel Marotten einheimisch sind, werden unendlich viele läppische Einfälle an Testamente geknüpft“; schließlich bei dem System der Bedürfnisse geht Hegel scharf über den Begriff des „comfortable“ her, das in seiner unendlichen Verfeinerung doch nur von den gewinnsuchenden Geschäftsleuten als Aushängeschild benutzt wird.

Alle diese Gedanken über Englands Wirtschaft und Staat, die wir bisher in allen seinen politischen und ökonomischen Schriften feststellen konnten, werden in seiner allerletzten Lebenszeit zu einer Gesamtbeurteilung zusammengefaßt: in seinen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte und in seiner letzten Veröffentlichung über die englische Reformbill. In seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen ist dabei der Umstand von großer Bedeutung, daß Hegel erst in den Vorlesungen des letzten Semesters (1830/31) die neuere Zeit näher behandelte, so daß die Ausgabe seiner Vorlesungen auf diesen letzten Kollegs fußen; so ist es augenscheinlich, daß Hegel erst damals die Konsequenzen seiner Geschichtsauffassung für die Gegenwart zieht. Gerade das Sturmjahr 1830 bestimmte ihn zu diesen Formulierungen. Nachdem er sich eingehend mit den Verhältnissen in Frankreich auseinandergesetzt hat, wendet er sich der Wirkung der Julirevolution auf England zu, wie sie sich in der beschleunigten Ausarbeitung der Parlamentsreform zeigte. Dies gab Veranlassung zu einem eingehenden Überblick über den englischen Geist.

Bei der Betrachtung der Reformation äußert sich Hegel eingehend über den Charakter der europäischen Hauptnationen (Werke IX 506 f.): Allein der germanische Geist besitzt reine Innigkeit; die romanischen Völker sind innerlich entzweit, das englische Volk ist durch „närrische Originalität“ gekennzeichnet: „Der Engländer hat das Gefühl der Freiheit im besonderen. Er bekümmert sich nicht um den Verstand, sondern fühlt sich im Gegenteil um so mehr frei, je mehr das, was er tut oder tun kann, gegen den Verstand, d. h. gegen allgemeine Bestimmungen ist.“

So war die englische Reformation bedingt von dem Auflehnen gegen die absoluten Machtansprüche des Königtums und der Kirche (Werke IX 522 f.): Im Puritanismus ward gegenüber dem äußerlichen Katholizismus die Spitze der Innerlichkeit erreicht, „welche, in eine objektive Welt ausschlagend, teils fanatisch erhoben, teils lächerlich erscheint“. Diese Objektivierung der Innerlichkeit in dem Soldatentum des Glaubens brauchte freilich einen Anführer, um sich nach außen hin geltend zu machen; es mußte bei aller Innerlichkeit regiert werden, und so wird Cromwell der Herrscher (Umschlag in die Antithesis), indem er das betende Parlament verjagt.

England ist die Heimat des Liberalismus, und wieder sehen wir schon bekannte Gedankengänge aus Hegels ersten Jahren aufsteigen. Der Liberalismus besitzt die Haupteinseitigkeit, daß der allgemeine Wille auch der empirisch allgemeine sein soll, d. h. daß die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente teilnehmen sollen. Dem Staatsorganismus, innerhalb dessen Sicherheit, Freiheit usw. der Person und Einfluß der Verständigen gewährt werden, steht der Liberalismus als Prinzip der Atome, der Einzelwillen, gegenüber. So entsteht dauernde Unruhe, ein Hin und Her, bloß formale Freiheit durch Abstraktion, aber kein fester Organismus. Dies wirkt sich auch in der englischen Verfassung aus. Hegels Auffassung hierüber ist derartig ausschlaggebend zum Verständnis seiner gesamten Einstellung zu England, daß ein längeres Zitat erlaubt sei (IX 565 f.): „Englands Verfassung ist aus lauter partikularen Rechten und besonderen Privilegien zusammengesetzt: die Regierung ist wesentlich verwaltend, das ist, das Interesse aller besonderen Stände und Klassen wahrnehmend; und diese besondere Kirche, Gemeinden, Grafschaften, Gesellschaften sorgen für sich selbst, so daß die Regierung eigentlich nirgend weniger zu tun hat als in England. Dies ist hauptsächlich das, was die Engländer ihre Freiheit nennen, und das Gegenteil der Zentralisation der Verwaltung, wie sie in Frankreich ist. . . . In England dagegen hat jede Gemeinde, jeder untergeordnete Kreis und Association das Ihrige zu tun. Das allgemeine Interesse ist auf diese Weise konkret, und das Partikulare wird darin gesucht und gewollt. Diese Einrichtungen des partikularen Interesses lassen durchaus kein allgemeines System zu. Daher auch abstrakte und allgemeine Prinzipien den Engländern nichts sagen und ihnen leer in den Ohren liegen. — Diese partikularen Interessen haben ihre positiven Rechte, welche aus den alten Zeiten des Feudalrechts herkommen und sich in England mehr als in irgendeinem Lande erhalten haben. Sie sind, mit der höchsten Inkonsequenz, zugleich das höchste Unrecht, und von Institutionen der reellen Freiheit ist nirgends weniger als gerade in England zu merken. Im Privatrecht, in Freiheit des Eigentums sind sie auf unglaubliche Weise zurück: man denke nur an die Majorate, wobei den jüngeren Söhnen Offiziers- oder geistliche Stellen gekauft und verschafft werden.

Das Parlament regiert, wenn es auch die Engländer nicht dafür ansehen wollen. Nun ist zu bemerken, daß, was man zu allen Zeiten für die Periode der Verdorbenheit eines republikanischen Volkes gehalten hat, hier der Fall ist: nämlich daß die Wahlen ins Parlament durch Bestechung erlangt werden. Aber auch dies heißt Freiheit bei ihnen, daß man seine Stimme verkaufen und daß man einen Sitz im Parlament sich kaufen könne. — Aber dieser ganz vollkommen inkonsequente und verdorbene Zustand hat doch den Vorteil, daß er die Möglichkeit einer

Regierung begründet, d. i. eine Majorität von Männern im Parlament, die Staatsmänner sind, die von Jugend auf sich den Staatsgeschäften gewidmet und in ihnen gearbeitet und gelebt haben. Und die Nation hat den richtigen Sinn und Verstand zu erkennen, daß eine Regierung sein müsse, und deshalb einem Verein von Männern ihr Zutrauen zu geben, die im Regieren erfahren sind; denn der Sinn der Partikularität erkennt auch die allgemeine Partikularität der Kenntnis, der Erfahrung, der Geübtheit an, welche die Aristokratie, die sich ausschließlich solchem Interesse widmet, besitzt. Dies ist dem Sinn der Prinzipien und der Abstraktion ganz entgegengesetzt, welche jeder sogleich in Besitz nehmen kann, und die ohnehin in allen Konstitutionen und Charten stehen. — Es ist die Frage, inwiefern die jetzt vorgeschlagene Reform, konsequent durchgeführt, die Möglichkeit einer Regierung noch zuläßt.

Englands materielle Existenz ist auf den Handel und die Industrie begründet, und die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt zu sein; denn ihr Handelsgeist treibt sie, alle Meere und alle Länder zu durchsuchen, Verbindungen mit den barbarischen Völkern anzuknüpfen, in ihnen Bedürfnisse und Industrie zu erwecken und vor allem die Bedingungen des Verkehrs bei ihnen herzustellen, nämlich das Aufgeben von Gewalttätigkeiten, den Respekt vor dem Eigentum und die Gastfreundschaft.“ So ist der Thesis Frankreich die Antithesis England gegenübergestellt, und beide vereinigen sich in der Synthesis Deutschland. Damit gewinnt England bei aller Kritik eine ungeheure Bedeutung für die Weltgeschichte.

Die Debatten, die, oft leidenschaftlich geführt, im englischen Parlament zu Beginn des Frühjahrs 1831 einsetzten — es handelt sich eben um die Durchführung der Wahlrechtsreform —, mußten Hegels Stellungnahme zu England verstärken. Wie wir sahen, hatte er sich schon im Kreise seiner Hörer besorgt über die Wirkungen geäußert, die jene Reformen hervorbringen würden. So stark waren seine Befürchtungen über die kommende Entwicklung auf dem Inselreiche, daß er sich verpflichtet fühlte, aus seiner Reserve hervorzutreten und in der amtlichen „Preußischen Staatszeitung“ damit vor die Öffentlichkeit trat. Die Meinung des ersten Denkers in Deutschland mußte besonders schwer ins Gewicht fallen. Was veranlaßte den greisen Hegel dazu?

Hier muß kurz angedeutet werden, daß Hegel keinesfalls der Philosoph der Restauration ist, wie ihn Haym hinstellen beliebt, er hat vielmehr sehr scharf über das Frankreich der nachnapoleonischen Bourbonen geurteilt, deren Regierungszeit er eine „fünfzehnjährige Farce“ nannte. Durch die rasche Konsolidierung des Bürgerkönigtums schienen die Gefahren der Julirevolution im Verschwinden zu sein. Nun kamen neue, um

so schwerere Sorgen über den Geschichtsdenker, als die Parlamentsreform tatsächlich in die Wege geleitet wurde, und zwar, was um so gefährlicher dünkte, auf legalem Wege, und so eine erhöhte Gefahrenquelle für die Neuerungen bildete. Von diesem Standpunkt aus ist seine Stellungnahme zur Reformbill in jenen Artikeln zu würdigen. Wie in seinen Vorlesungen geht Hegel auf die damaligen Verhältnisse in England ein; noch sorgfältiger als bisher, noch umfassender und eindringlicher wird ein Gemälde des vorviktorianischen England gegeben. Der ganze Organismus von Staat und Gesellschaft befindet sich im Zustande größter Verwirrung, und Hegel übersteigert diese Mißstände in seiner Darstellung noch. Nichts wird vergessen: Der Rechts- und Verwaltungswirrwarr durch den privatrechtlichen Charakter der Gesetzgebung, die schweren Folgen dieser Form der Legislative, besonders im Übermut der Squires und der Geistlichen; die Schwäche des Monarchen, die Geschwätzigkeit der Parlamentarier, die Wahlbestechungen, die unmenschliche Behandlung Irlands und die Verelendung der Massen. Mit dieser offenen Anerkennung der Mißstände, die nur den einen Fehler hat, daß dadurch das wirklich Wertvolle in dem damaligen England übersehen wird,¹ gesteht Hegel die Notwendigkeit von Reformen offen ein. Nur an dem falschen Prinzip der englischen Freiheit, an dem historischen Recht der Privilegien einzelner Personen, Gruppen und Stände liegt die riesige Spannung zwischen dem geschichtlich gegebenen und dem durch die Vernunft notwendigen Rechte, eine Spannung, wie sie sich im deutschen Staatsgedanken zur organischen Entwicklung umgebildet hat.

Damit gewinnt die Reformbill eine besondere Bedeutung. Es fragt sich, ob diese Spannung durch die Reformbill beseitigt wird, ob sie einen Fortschritt zum vernünftigen Staat in die Wege leiten kann. Aber zunächst wird kein einziger all der Mißstände aus dem Wege geräumt: alles bleibt so bestehen, wie es war. Nur eine gründliche Reform des englischen Rechts, besonders des Besitzrechts, kann hier helfen; doch die Reformbill befaßt sich damit gar nicht. Bisher hat überhaupt das englische Parlament trotz aller Debatten dabei völlig versagt. Die Bill bedeutet durch die Erweiterung des Wahlrechts nur eine noch größere Atomisierung, eine Verstärkung der schon so zahlreichen Machtfaktoren im Staatsleben, wobei Hegel an Wellingtons Warnung vor dem Übergewicht des Krämertums im Parlament erinnert.

Nur insofern ergibt sich durch die Ausdehnung des Wahlrechts ein großer Vorzug, daß nämlich Männer an die Spitze des Staates kommen, die jene Mißstände abschaffen können und die besonders dem Parlament und seinen Parteien neue Formen zu geben vermögen; denn wäh-

¹ Vgl. das oben angeführte Zitat aus seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen über die Kulturmission Englands.

rend bisher Regierung und Opposition auf gleichem Boden standen und mehr um Prinzipien kämpften, tritt jetzt ein Wettbewerb um die Macht ein, der als Synthese der Gegensätze aufgefaßt werden kann. Doch Hegel sieht hierin ein bloßes Wunschbild; eine wirkliche Ausgleichung der Gegensätze fehlt, nämlich die vermittelnde Spitze im Königtum.¹ So werden die Parteien zu reinen Machtkämpfen um ihrer selbst willen geführt, ähnlich wie sich dies bei der französischen Revolution so verhängnisvoll im Gegensatz zwischen den *hommes d'Etat* und den *hommes à principes* auswirkte. Wenn auch der praktische, in der Selbstverwaltung geschulte Verstand der Engländer diesen Gefahren vielleicht zu begegnen weiß — es droht der Ausbruch einer neuen Revolution, um so mehr, als infolge der Bill das Volk zur einzigen entscheidenden Instanz für die Führung der Staatsgeschäfte erhoben wird. Damit droht auch das Hervortreten eines neuen Napoleons, der die sich eben konsolidierenden europäischen Verhältnisse zu einer völligen Desorganisation bringen würde.

Hegel mußte es erleben, daß dieser letzte Gedanke wegen der Möglichkeit diplomatischer Verwicklungen nicht veröffentlicht werden konnte, da die Zensur den Schlußteil seines Aufsatzes unterdrückte. Insofern hat Hegel recht, daß er die Bill als Stückwerk ansieht, da mit ihrer Durchführung sich eine erweiterte Kluft zwischen dem historisch Gewordenen (mit allen seinen Mißständen) und dem Neuen ergibt. Zum Teil sind seine Befürchtungen wegen der Radikalisierung der Massen gerechtfertigt, wenn wir die starke, sich oftmals in Gewalttätigkeiten auslösende Umsturzstimmung der verelendeten Arbeitermassen in Rechnung ziehen.² Doch vergißt Hegel, daß die Ausdehnung des Wahlrechts sich ja nur auf den Mittelstand bezog, und so kommt er zu scharfen, ja gequälten Parallelen zur französischen Revolution; er vergißt ganz die bisherigen Errungenschaften der englischen Freiheit seit dem 17. Jahrhundert; er vergißt, daß man das wirtschaftlich und politisch bankrotte Frankreich von 1789 unmöglich mit dem aufblühenden England von 1831 gleichsetzen kann; ja, sogar objektive Unrichtigkeiten finden sich: z. B. sieht er in der unbedeutenden Macht des englischen Königtums eine erhebliche Schwäche des englischen Staatsgedankens. Dabei vergißt er, daß gerade der englische König zur Durchführung der Reformbill die Initiative ergriffen hat, indem er das hin- und herschwankende Parlament auflöste.

So sehr es Hegel in seinem gesamten Lebenswerke immer verstanden hat, sich in fremde Völker und Kulturen mit der gestaltenden Kraft des

¹ Hegel drückt hierbei sehr stark seinen Unwillen aus über „das hartnäckige englische Vorurteil“ hinsichtlich der Beschränkung der königlichen Macht.

² Ein Problem, das vielfach in den Darstellungen der neueren englischen Geschichte nicht in seiner vollen Bedeutung gewürdigt wird.

Kulturphilosophen einzufühlen — diese Kraft ist in seiner letzten Veröffentlichung durch die innere Furcht vor neuem Umsturz bei der Beurteilung der englischen Verhältnisse geschwächt! — Zum ersten und zum letzten Male mißlingt ihm die Synthese zwischen Altem und Neuem, zwischen dem Beharrenden und dem Vorwärtstreibenden. Stets hatte er die großen Triebkräfte der Menschheitsgeschichte in ihren notwendigen Auswirkungen zu erkennen gewußt.¹ Das Urteil von G. Lasson im Vorworte zu seiner Ausgabe von Hegels „Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie“ (S. XXVI), das zum uneingeschränkten Lobe Hegels kommt wegen seiner unveränderlichen Ablehnung der aristokratischen Regierungsreform, seines Nationalstolzes und seiner leichten Gedankenführung läßt sich mit der aufgeregten Stimmung des Aufsatzes nicht vereinbaren. Für Hegel widerspricht die Reformbill dem „Charakter des Positiven“, sie weicht von der Entwicklung des vernünftigen Rechts ab und hat reine Negativität, indem sie die Zukunft in falsche Bahnen lenkt. Doch hätte ihm die ganze englische Geschichte an einer Fülle von Beispielen zeigen sollen, wie organisch sich in der Entwicklung des englischen Staatslebens stets die treibenden Kräfte mit den beharrenden Formen zur höheren Einheit zu verbinden wissen, in welcher genialen Weise die führenden Politiker im Zusammenhang mit den breiten Massen seit den Zeiten der Revolution wahrhaft schöpferische Synthesen ohne gewaltsamen Bruch durchzuführen verstanden. Die Reformbill des Jahres 1832 sollte den mächtigen Anstoß zur allmählichen Umgestaltung des alten Englands geben. Wenn Hegel in seinem absprechenden Urteil über den Beginn des großen Reformwerkes versagte, so ist dies ein Zeichen, wie sehr seine gewaltige Gedankenkonstruktion die historische Wirklichkeit einengte. Von seinen ersten Gedanken über Englands Politik bis zu seinen letzten läßt sich so eine gerade Linie nachweisen, doch zeigt sich hierbei ein Moment des Beharrens, das schließlich zur resignierenden Ermüdung führen mußte und einem Zweifel an der Vernünftigkeit des historisch Wirklichen nahekam.

Von Hegels Frühzeit an sahen wir eine sehr kritische Einstellung zu England, die sich am Ende seines Lebens bis zur Antipathie steigerte. Sein ganzes Leben steht aber auch unter dem Einflusse eines Engländers, zu dem er nur Hinneigung empfand: Shakespeare war ihm vom Gymnasium an ein treuer Weggefährte. Hegel kannte auch sehr viel andere englische Dichter, doch sind seine Urteile über sie ziemlich unbestimmt, ja oft nichtssagend. Gerade dem Geschichtsdenker mußte Shakespeare nahestehen; denn wenn Hegel in seinen ästhetischen Vorlesungen bei der Lehre vom poetischen Ideal auf die Anachronismen

¹ Vgl. seine Einschätzung der Bedeutung der französischen Revolution in einem wenig bekannten Briefe an Zellmann vom 23. Januar 1807, Werke XIX, 1. Teil, S. 82.

hinweist und einen scharfen Unterschied macht zwischen falschen und zweckwidrigen und notwendigen und zweckmäßigen, so steht bei der Anwendung der notwendig-zweckhaften Shakespeare an erster Stelle. Er vermochte nämlich den Charakter seines Volkes den verschiedenartigsten Stoffen aufzuprägen, ohne daß diese dabei vergewaltigt wurden. Shakespeare konnte tiefer als je ein anderer Dramatiker aber zugleich auch in den historischen Charakter fremder Völker eindringen. Hegel sieht deshalb in Shakespeare mit vollem Recht den großen Synthetiker, der alles zu höheren Formen zu vereinigen weiß.

Diese Eigenheit Shakespeares ist bedingt durch die Klarheit und Schärfe seiner Anschauungen, jener Grundlage für die Gestaltungskraft eines echten Künstlers. So überragt Shakespeare in der Fülle seiner Gleichnisse alle anderen Dichter, wie Hegel an einer Anzahl von Beispielen nachweist (Werke X, Abt. 1, 527 f.). Die Lebensnähe des Shakespeareschen Dramas mußte den lebensnahen Hegel anziehen: bei Behandlung der Lehre von der Kunstform, wo von der individuellen Besonderheit in ihrer Selbständigkeit geredet wird (d. h. vom Einzelcharakter innerhalb des Kunstwerkes als dem Ausdruck des Verhältnisses von Individuum und Außenwelt), weist Hegel nach, wie hier das Milieu als „prosaische Objektivität“, als tägliches Leben, in die Kunst übergreift. Der große Engländer hat dies in der Entwicklung und im Handeln seiner Charaktere scharf umrissen und unzählige Beispiele der „festen“, von bestimmten Leidenschaften durchdrungenen und der „unaufgeschlossenen“, plötzlich von Leidenschaften entzündeten Charaktere gegeben. So gilt Hegel Shakespeare als der Dichter der eigentlichen Charaktertragödie, da die subjektive Größe der Leidenschaft, des Charakters, den vollen Menschen umgreift, im Gegensatz zu den abstrakten Charakteren der romanischen Völker (Werke X, Abt. 3, 562 f.). Shakespeare ist deshalb weder reiner Naturalist noch reiner Phantasiedichter, sondern der große Idealrealist, der mit „unerschütterlicher Konsequenz“ die „pralle Festigkeit und Selbständigkeit“ der Charaktere, die „Identität des Menschen mit sich“ behandelt und durch Aufhebung von Idee und Wirklichkeit, Freiheit und Notwendigkeit zu höherer Einheit gelangt. Indem der tragische Held mit der sich selbst vollendeten Tat gleichgestellt wird, hat Shakespeare das höchste Vorbild für das künstlerische Gestalten überhaupt gegeben.

Wenn so in breiten Strömen vom Inselreich her sich mannigfaltige Einflüsse in den Hegelschen Werken zeigen, Einflüsse, die oft schroff abgelehnt werden, dann sich verschmelzen mit seinem System, schließlich in Shakespeare zu höchster Bedeutsamkeit gelangen, so erhebt sich die Frage: wie stand Hegel zur englischen Philosophie? Dem Grundzuge des in der Erfahrung wurzelnden Denkens mußte der objektive Idealismus sich entgegensetzen, doch konnte seinem Schöpfer, der

letzthin in Kant wurzelt, das empirische Element in der Weltanschauung des großen Königsbergers nicht verborgen bleiben.

Wie nun Hegel alles Dasein in den Bannkreis seiner Gedanken zog, so auch die Philosophie als historisches Gebilde. Er nahm nicht den Standpunkt mancher großen Systematiker ein, daß alles vorher Gedachte nichtig sei. Wie der Staat, die Kunst, die Religion nur Synthesen früherer Formen sind, die sich nacheinander notwendigerweise entwickeln und deren historische Formen in ihrer jeweiligen Existenz bedingte Gültigkeit haben, so gilt auch für die Philosophie der Entwicklungsbegriff, so daß die einzelnen Systeme in ihrer Aufeinanderfolgung als Durchgangsstadien im Gange des Selbstbewußtseins aufzufassen sind.

Während Hegel zum ersten Male eine Geschichte der Philosophie als Ideengeschichte fordert und durchführt, hat somit jeder Denker seinen gewichtigen Platz und jedes System einen gewissen, wenn auch beschränkten Wert! Einmal für die allgemeine Entwicklung, dann als philosophischer Ausdruck einer bestimmten Zeitepoche. So ist das Ewige und das Zeitlich-Bedingte an jedem Systeme aufzuzeigen, so „wie die Idee sich ableitet in den notwendigen Gestaltungen“ — „nach dieser Idee behaupte ich nun, daß, wenn man die Grundbegriffe der in der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung, der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe“. Jedes philosophische System ist „notwendig gewesen“, „alle sind als Momente eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten“ (Werke XIII 43 f.).

Wie wird unter solchen Gesichtspunkten die englische Philosophie eingeschätzt? Zweimal hat sich Hegel darüber ausgesprochen: In der Einleitung der Geschichte der Philosophie, bei der Behandlung des Verhältnisses der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung weist Hegel darauf hin, daß die allgemeine wissenschaftliche Bildung von den Deutschen selten zur Philosophie gerechnet wird — es finden sich nur noch Spuren davon, wie in der philosophischen Fakultät der Universitäten (Werke XIII 72 f.). „Zusammenhängend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt. Ein ‚Philosophisches Journal‘ in England (von Thomson) schreibt über Chemie, Ackerbau (den Mist), Wirtschaftskunde, Gewerbekunde . . . und teilt Erfindungen mit. Die Engländer nennen physikalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, philosophische Instrumente. Auch Theorien, besonders über Moral und moralische Wissenschaften, die aus dem Gefühl des menschlichen Herzens genommen sind oder aus der Erfahrung, werden Philosophie genannt;

endlich auch Theorien, Grundsätze über die Nationalökonomie. Und so wird wenigstens in England der Name Philosophie geehrt. In Liverpool war vor einiger Zeit ein Gastmahl zu Ehren des Ministers Canning; in seiner Danksagung kommt vor, daß er England Glück wünsche, daß dort die philosophischen Grundsätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht werden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname. In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung“ (Werke XIII, 74 f.). Der Geist im Volke wendet ganz allgemeine Formulierungen an, um die natürlichen Dinge unter die allgemeine Verstandesbestimmung zu bringen. Hegel führt dies näher aus und verweist darauf, daß beim Wiederaufleben der Wissenschaften in der Renaissance solche allgemeinen Bestimmungen erstrebt wurden. So finden wir die Grundsätze über den Staat gleichsam in philosophischer Beleuchtung gesetzt wie bei Hobbes. Cartesius und Newton wollen nur die Erkenntnis von Gesetzen und Kräften, d. h. die allgemeine Naturbeschaffenheit, aus der Wahrnehmung schöpfen. So sehr dies Prinzip an sich der wahren Philosophie widerspricht, so besteht doch eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen beiden, da die Grundsätze allgemein sind, „indem ich dies erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch ist“. An das „Ich“ knüpft Hegel an, wenn er im historischen Ablauf der Philosophie das Allgemeine gegen das Positive, d. h. das empirische Gegebene auftreten läßt; als Beispiel hierzu wird das Mißtrauen gegen die kirchlichen Dogmen angeführt: „Gegen diese äußere Autorität hat sich das Nachdenken gewandt; so war (besonders in England) die Quelle des Staats- und Zivilrechts nicht mehr bloß göttliche Autorität wie das mosaische Recht.“

Aus den Darlegungen Hegels ergibt sich leicht die Stellungnahme zu den einzelnen englischen Philosophen, zum englischen Denken überhaupt. Bei der Behandlung der großen mittelalterlichen Denker Englands ist freilich zu erwägen, daß ihm von deren Werken nur Auszüge bekannt waren, wie man aus seinen häufigen Zitierungen sieht. So wird die Bedeutung von Scotus Erigena völlig verkannt, sein Zusammenhang mit dem Neuplatonismus, besonders mit Proklos nur mit wenigen nichtssagenden Worten gestreift. Das ist um so verwunderlicher, als Hegel Proklos sonst sehr hoch einschätzte und seine Einwirkung auf das Mittelalter betonte.¹

Hegel erkennt ebenso die Verdienste von Duns Scotus und William von Occam, obwohl auch Occam sich eng an Proklos, den eigentlichen Begründer der Dialektik, anschloß. Roger Bacon wird mit zwei Zeilen abgefertigt, und Philosophen wie Temple und Gilbert werden übergangen.

¹ Über die völlige Übereinstimmung grundlegender Gedanken zwischen Erigena und Hegel vgl. Leisegang, Denkformen, S. 169—74; Leisegang bemerkt dazu, daß Hegel den englischen Philosophen wohl nur oberflächlich gekannt hat.

Erst auf Francis Bacon geht Hegel sehr genau ein, denn ihm dünkt der Vater der englischen Erfahrungsphilosophie außerordentlich wichtig in seinen Auswirkungen auf den ganzen englischen Geist. Die Beurteilung der Persönlichkeit Bacons ist eigenartig schwankend; zunächst verurteilt er sehr hart die Schattenseiten im Charakter dieses Mannes. Bei der Behandlung seines Systems erfährt aber Bacon eine außerordentlich hohe Wertung, auch als Persönlichkeit. Hegel ist wohl der erste gewesen, der die Bedeutung Bacons als Methodiker richtig erkannt hat: „In der Tat ist er eigentlich der Anführer und Repräsentant dessen, was in England Philosophie genannt wird und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen sind. Denn sie scheinen in Europa das Volk auszumachen, welches auf den Verstand der Wirklichkeit beschränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie versenkt zu leben und Wirklichkeit zum Gegenstande zu haben, aber nicht die Vernunft, bestimmt ist. — Es ist die Tendenz der Zeit und des englischen Raisonnements geworden, von Tatsachen auszugehen und danach zu urteilen“ (Werke XV 280). Danach müßte Hegel Bacon gänzlich ablehnen, denn jene bloße Erfahrung gilt an sich nichts für das Denken.

Indem aber die „Partikularität des Inhalts“ durch Bacon ausgebildet wird, ist das Prinzip ihres methodischen Erkennens gefunden:¹ „das Partikulare“ wird zu Gattungen, Gesetzen erhoben, und so „trifft die Empirie mit dem Boden des Begriffs zusammen“. Hier erhält die Methode Bacons ihre Stelle als wesentliches Moment in der Entwicklung des Geistes: wenn es für die Idee notwendig ist, daß die Besonderheit des Inhalts ausgebildet werde, so muß man ihre Bestimmung (d. h. die Bestimmung des Besonderen aus der Idee) für sich erkennen, um von der Empirie her mittels des Begriffs zu dem Boden der Idee zu gelangen. Die Empirie also „präpariert den empirischen Stoff für denselben, daß dieser ihn so zu Recht aufnehmen kann. — Daß die Wissenschaft fertig werde, zur Existenz, dazu gehört der Gang vom Einzelnen, vom Besonderen zum Allgemeinen — ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiterkommen können.“ Ähnlich sagt Hegel in der Enzyklopädie (§ 38): „Es liegt im Empirischen dies große Prinzip, das, was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muß.“ Hierfür gab nun Bacon den entscheidenden Anstoß: „Die Ausbildung der empirischen Seite ist so wesentliche Bedingung der Idee gewesen, damit sie zu ihrer Entwicklung, Bestimmung kommen können“ (Werke XV 284).

So hat Hegel die empirische Methode in sein System eingegliedert und ihr eine hohe Bedeutung zugemessen. Gerade seine Bacon-Betrachtung ist deshalb außerordentlich wichtig für das Verständnis Hegels;

¹ Werke XV 282.

denn hier spricht er deutlich aus mit Bezugnahme auf den Engländer was er in dem Aufbau seines Systemes ohne derartige Hinweise dargelegt hatte.¹

Freilich gibt die Erfahrung nur eine Vorstufe der Erkenntnis, doch ist sie ihr notwendiges Moment, ohne daß eine wirkliche Erkenntnis unmöglich ist („das Vernünftige muß gegenständliche Wahrheit haben“ und vollzieht sich als „Versöhnung des Geistes mit der Welt, als Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit“ nicht im Jenseits, sondern „jetzt und hier“. Die Empirie aus bloßer Erfahrung bleibt selbst nicht dabei stehen, sondern geht, ohne sich dessen bewußt zu werden, in die Allgemeine: „Es bleibt ihnen (d. h. den Empirikern) unbewußt, daß in Aufnahmen dieser Wahrnehmung sie metaphysizieren.“² Bacon nimmt gegenüber allen anderen Erfahrungsphilosophen eine Sonderstellung ein: er ist ein modernerer Mensch als etwa Kepler und Galilei; denn er beschränkt sich nicht nur auf die Gewinnung allgemeiner Naturgesetze sondern will die ganze Lebensfülle erfassen: „Von Bacon kann man sagen, was Cicero von Sokrates sagt: er habe das Philosophieren in die weltlichen Dinge, in die Häuser der Menschen heruntergeführt“ (Werke XV 282). Dazu war er wegen seiner Stellung als Staatsmann und Weltmann ganz besonders befähigt. Aus dieser starken Zuwendung zum Menschen ergibt sich allerdings Bacons auffallender Mangel an abstraktem Raisonement, wie es schon seine Landsleute festgestellt haben. Es erhebt sich nun die gewichtige Frage, ob Hegel in dieser Hinsicht bei den anderen englischen Empiristen einen Fortschritt feststellen kann. Wohl hat, wie wir sahen, jedes System seinen bestimmten Platz in der Entwicklung; doch ist zu prüfen, ob Hegel nicht zu besonderen Wertungen und Überlegungen gelangt, die sich mehr oder weniger vom dem Gange der logischen Entwicklung emanzipieren.

Die empirische Methode wurde bei der Darlegung der Baconschen Philosophie in ihrer wichtigen Bedeutsamkeit als Durchgangsstadium zur wahren Erkenntnis anerkannt; doch ist dieser Standpunkt zu überwinden, eine Vertiefung und Verbreiterung des empirischen Weges ist nur ein Abweg. So erklärt sich die ganze Beurteilung und Verurteilung der englischen Erfahrungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, die die Methoden Bacons weiter ausbildete: sie erhält ihren Platz als Antithese zur Thesis der großen Rationalisten desselben Zeitraums. Hegel kann nicht genug absprechende Worte finden für diese englische Art der Philosophie. Diese Beurteilungsweise Hegels kommt besonders deutlich zum Vorschein, wenn man die Darstellung der großen Rationalisten damit vergleicht. So wird z. B. Spinoza nach eingehender Würdigung

¹ Vgl. Phänomenologie, Werke II 185 f., auch II 218 über die Rolle des Experiments.

² Werke XV 289.

wegen der „tiefen Einheit seiner Philosophie“ als „Nachklang des Morgenlandes gefeiert“; bei aller Ablehnung bleibt die Kritik gemäßigt. Die englischen Empiristen finden nicht diesen rücksichtsvollen Ton. Sie werden in der Unterdrückung des Charakteristischen ihrer Gedanken oft sogar historisch unrichtig dargestellt. Locke erfährt eine völlige Verurteilung. Hegel macht sich oftmals über ihn lustig und geißelt die Oberflächlichkeit seiner Lehre, besonders den Versuch, aus der Erfahrung heraus eine Metaphysik vermittelt allgemeiner Abstraktion aus den Einzeldingen herauszuschaffen. Besonders deshalb verhängnisvoll ist die typisch englische Auffassung geworden, weil die Naturwissenschaft und auch die praktischen Wissenschaften sich daran anlehnten. Newton, der die Anwendung der Lockeschen Methode auf alle Naturwissenschaften vollführte, bekommt, wie schon früher in Hegels Naturphilosophie, den schärfsten Tadel, denn durch diesen Schädling wird die Begriffsverwirrung zum höchsten Grade gesteigert. Hegel findet dabei nichts als bitteren Hohn.¹

So erkennt Hegel in Locke und seinen Nachfolgern nur geringe Veränderung der ganzen „Endlichkeit“ im philosophischen Bewußtsein, er sieht nur „bloße Übersetzung des Seins in Füranderessein“ und übersieht die epochale Bedeutung der Entdeckung der Selbstwahrnehmung, die schon Voltaire als höchsten Triumph Lockes gefeiert hatte. Nur insofern wird Hegel den Engländern gerecht, wenn er auf die Verfeinerung ihrer Methoden hinweist. Sie haben gleichsam das Handwerkszeug geliefert für den Aufbau der wahren Philosophie, indem sie die allgemeinen Definitionen (Axiome) wie Gesetz, Kraft, allgemeine Materie abgeleitet haben, während andere, wie z. B. Spinoza, gleich damit anfangen, ohne nähere Bestimmungen darüber zu geben. Hier liegt das Positive der englischen Leistungen, die andererseits in Beschränkung auf das Gegebene vor allem die Staatswissenschaften begründeten.²

Dadurch wird freilich das philosophische Denken überall zur praktischen Anwendung herabgedrückt, und dieses Prinzip der platten Nützlichkeit wird noch „Philosophie“ genannt!

Abgesehen von diesen methodischen Fortschritten gelten die Engländer nichts. Im Idealismus Berkeleys erkennt Hegel nur die Tätigkeit eines Selbstbewußtseins, „das umhertaumelt in aller Empirie“ (Werke XV 492), wobei der Gedanke der göttlichen Durchdringung als der Ursache der Einheit aller an sich subjektiven Einzelvorstellungen nur

¹ Ich muß es mir versagen, auf die Kritik Newtons durch Hegel einzugehen. Nur soviel sei gesagt, daß dieser die Newtonschen Fiktionen, die für dessen Mechanik des Himmels eine so große Rolle spielen, als bloße Gedankenkonstruktionen hinstellt, die die Naturtatsachen rechtfertigen sollen, aber bei schärferer Prüfung nicht dazu imstande sind.

² Hier wird Hobbes, allerdings ziemlich unorganisch, eingefügt; die Beurteilung dieses Denkers schließt sich an die uns schon bekannte Kritik in der Jenaer Schrift an. Kantstudien XXXVI. 24

im absprechenden Sinne erwähnt wird. Trotzdem läßt sich gerade hier eine tiefere Verwandtschaft zwischen beiden Denkern nachweisen, wenn wir die „wollende“ Idee des Panlogismus mit dem wollenden Gott als dem einzig tätigen Prinzip der Berkeleyschen Lehren vergleichen. Der Skeptizismus Humes aber, so sagt Hegel gleich in den ersten Sätzen seiner Vorlesung über diesen Denker, hat „mehr sich historisch merkwürdig gemacht, als er an sich ist“. Seine historische Merkwürdigkeit besteht darin, daß Kant von ihm aus „eigentlich den Anfangspunkt seiner Philosophie nimmt“, ein Faktum, daß sich Hegel also nicht recht zu erklären weiß; denn die subjektive Allgemeinheit in der Erfahrung ist zwar von gewisser Bedeutung für die Erklärung mancher Dinge, auch Kant hat dies sorgfältig geprüft. Jedoch erklärt sein großer Nachfolger nicht, welches die eigentlichen Ursachen sind, die Kant dazu veranlaßten. Sonst bedeutet ihm Hume weiter nichts als die völlige Auflösung des Denkens überhaupt, da alles bei ihm auf subjektiven Schlüssen beruht, die sich aus dem Widerstreit zwischen der Vernunft und den Trieben ergeben. So hat Hume das Lockesche Prinzip der Erfahrung bis zur äußersten Konsequenz durchgeführt: „Es tritt so überhaupt alles in der Form eines unvernünftigen, ungedachten Seins auf; das an sich Wahre und Rechte ist nicht in Gedanken, sondern in Form eines Triebes, einer Neigung.“ Alles Allgemeine versinkt bei der Ausbildung der empirischen Philosophie demnach in Gewohnheiten und Instinkte (Werke XV 506), es ist ein einfaches „Zusammennehmen der erscheinenden Welt“ als geistloses, unbewegtes Dasein des Selbstbewußtseins, so daß schließlich sich die Erkenntnis durchsetzt, daß es überhaupt keine Erkenntnis gibt. Dabei übersieht Hegel ganz den kritischen Charakter der Philosophie Humes und vergißt bei seiner Darstellung des großen Skeptikers, daß dieser zum erstenmal das für Kant so außerordentlich wichtige Problem der Antinomien klar herausstellte. Für Hegel blieb das abschließende Urteil über Hume bestehen: „Hume hat das Lockesche Prinzip der Erfahrung angenommen, aber konsequenter verfolgt; Hume hat die Objektivität, das Anundfürsichsein der Gedankenbestimmungen aufgehoben“ (Werke XV 500). Für Hegel war es erst die Tat der schottischen Schule, daß sie die Forderung „einer inneren unabhängigen Quelle der Wahrheit“ aufstellte und so den Versuch zur Gewinnung eines apriorisch begründeten Erkenntnisprinzips machten.¹ Im Gegensatz zu Hume wird hier die „innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöse, Sittliche“ zum Ausgangspunkt der schottischen Philosophie genommen, weshalb Hegel sie in die Nähe Kants stellt, doch besteht hier ein großer Unterschied: „Diese innere unabhängige Quelle ist nicht denkend, Vernunft als solche, sondern der Inhalt, der zustande kommt aus diesem Innern, ist konkreter Art, er-

¹ Werke XV 500 f.

fordert für sich auch äußerlichen Stoff, Erfahrung. Das sind konkrete, populäre Grundsätze, die einerseits der Äußerlichkeit der Erkenntnisquelle, andererseits der Metaphysik als solcher (dem für sich abstraktem Denken oder Raisonnieren) entgegengesetzt sind.“ Der Versuch, das Prinzip des Erkennens im common sense zu bestimmen, führt Hegel zu dem abschließenden Urteil: „Spekulative Philosophie verschwindet somit ganz bei ihnen“.

So wird von ihm die ganze englische Philosophie nur als Synthesis gewertet, ist freilich notwendiges Moment zur Herausbildung der Synthesis, wie Hegel bei seiner Darstellung der Kantischen Philosophie nachweist (Werke XV 556). Bei der Darstellung der Naturphilosophie Schellings faßt Hegel noch einmal die Bedeutung der englischen Philosophie in folgenden Worten zusammen: „Die engelländische Philosophie ist auch nur Fassen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Gesetze der Natur sind Grundbestimmungen. Der Gegensatz von Physik und Naturphilosophie ist nicht Gegensatz von Nichtdenken und Denken der Natur. Die Gedanken in der Physik sind nur formelle Verstandesgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden, sondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält seine Bestimmungen, Inhalt in sich; nur die äußerliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an; die Physiker wissen nicht, daß sie denken (Werke XV, 652).

Im Gegensatz dazu hat erst Schelling die wahre Entwicklung der Natur aus einem Prinzip durch ihre Vereinigung mit den allgemein gültigen Formen der Vernunft erkannt. Es muß verwundern, daß Hegel ganz den Einfluß der Ideen Shaftsburys auf Schelling übersieht. Das ist nur daraus zu erklären, daß dieser große Geist von der typisch englischen Richtung des Denkens abwich, so daß er in die logisch-historische Ordnung der Hegelschen Geschichte der Philosophie nicht hineinpaßt; auch sonst erfährt Shaftsbury von Hegel keine rechte Würdigung. Wieder stehen wir an der Grenze der Aufnahmefähigkeit Hegels, die durch die zuweit getriebene Logisierung alles Seins verständlich wird.

Aus dem Panlogismus, dem Kern der Weltanschauung Hegels überhaupt, ist seine Einstellung zum englischen Geist allein zu verstehen. Immer wieder fühlt er sich zur reichen Gedankenwelt der Engländer hingezogen. Er betrachtet stets mit dem Interesse des Historikers und Philosophen die unendliche Verfeinerung ihrer Lebensformen, das eigenartige Gemisch uralter Reste und modernster Fortschritte in ihren Einrichtungen und gewinnt den Schlüssel zu ihrem Verständnis in der Erkenntnis ihrer „Singularität“. Hier, in der irrationalen Grundhaltung der Engländer, hat der große Denker ganz entschieden ihr Wesen richtig erfaßt, und hierin folgen ihm wohl alle, die überhaupt das

Problem „England“ behandelt haben. Auf der irrationalen Haltung beruhen ihre Leidenschaften, ihre Sentimentalität, ihr Konservativismus, freilich auch ihre Abneigung gegen jede Systematisierung und Schematisierung in irgendwelcher Form und auf jedem Gebiet. Dieser Mangel mußte aber dem größten Systematiker der Philosophie besonders verhängnisvoll erscheinen. So viel Anregungen er auch dem englischen Geiste schuldet, das letzte Urteil ist von der tiefschürfenden Erkenntnis diktiert, daß zwischen dem echt deutschen Drang zum System und der englischen Ehrfurcht vor dem Irrationalen sich keine organische Vereinigung herstellen läßt. Verfolgen wir die Geschichte des Hegelianismus in England, so wird die Stellung Hegels zu England noch verständlicher; denn langer Jahrzehnte bedurfte es, ehe sich die englische Philosophie überhaupt mit dem Systeme Hegels abgab. Das Problem „Hegel und England“ gewinnt somit eine höhere Bedeutung, indem es sich mit dem großen geistigen und politischen Probleme des Verhältnisses von Deutschland und England verknüpft.

BESPRECHUNGEN ZUR HEGEL-LITERATUR

a) Ausgaben, Übersetzungen, Bibliographie

Hegel, G. W. F., Erste Druckschriften. Nach dem ursprünglichen Text herausgegeben von **G. Lasson**, Dr. phil. h. c., D. theol. h. c. Phil. Bibl. Bd. 62. (Hegel, Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Lasson Bd. I.) Leipzig, Verlag F. Meiner, 1928. XLIV u. 432 S.

Im ersten Band seiner nunmehr schon weit vorgeschrittenen Hegel-Ausgabe bringt G. Lasson die wichtigen Arbeiten Hegels aus den beiden ersten Jenaer Jahren — mit Ausnahme der Schrift „Über die Behandlungsarten des Naturrechts“, die er schon früher dem VII. Bande („Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie“) eingegliedert hat. Der jetzt als Schellings Eigentum erwiesene Aufsatz „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ ist als Anhang im Kleindruck beigegeben. Zu den im 1. und 16. Band der alten „vollständigen Ausgabe“ enthaltenen Hegelschen Arbeiten dieser Jahre sind vier erst 1909 von Lasson aufgefundene und veröffentlichte Rezensionen aus der Erlanger Literaturzeitung hinzugetreten; unter ihnen ist die vernichtende Kritik des eklektischen „provisorischen Philosophierens“ Fr. Bouterweks besonders bemerkenswert. Ferner hat Lasson die *dissertatio de orbitis planetarum* mit einer eleganten, flüssigen Übersetzung versehen, die nun jedermann eine Prüfung ihrer wesentlichen Tendenzen erlaubt: der Goetheschen Abneigung gegen Newtons celebrem illam virium resolutionem, und insbesondere des Versuchs nachzuweisen, daß von Newton mathematische Gesetze der Bewegung „fälschlich in die Gestalt von Naturkräften gebracht“ worden seien. Schließlich sind noch die in der alten Ausgabe fehlenden 12 Disputationsthesen Hegels (mit Übersetzung) zu erwähnen. — Es bedarf kaum besonderer Betonung, daß Lassons Edition, die überall die Originaltexte heranzieht und mit Sach- und Autorenregister, Verzeichnis der Lesarten sowie Vergleichstabelle der Seitenzahlen versehen ist, von größter Sorgfalt zeugt. Auch in diesem Bande gibt Lasson eine den Leser vorbereitende und orientierende Einleitung. Aus ihr ist die gerechte Würdigung Fichtes hervorzuheben. Die historische Stellung des Neukantianismus hingegen beurteilt Lasson nicht zutreffend.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Hegel, G. W. F., Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Aus dem Manuskript herausgegeben von **G. Lasson**. Philos. Bibl. Bd. 58. Leipzig, F. Meiner, 1923. XLVIII u. 392 S.

Das Manuskript Hegels, dessen Ursprung man in die Zeit zwischen Herbst 1801 und Herbst 1802 verlegt hat, ist zum ersten Male in seiner ganzen Ausdehnung von Hans Ehrenberg und H. Link im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften unter dem Titel „Hegels erstes System“ 1915 herausgegeben worden. Dieser Ausgabe gegenüber rechtfertigt G. Lasson die seinige vor allem durch seine strengeren Editionsgrundsätze, kraft deren das Manuskript durch das Druckwerk vertreten werden kann; insbesondere berichtigt Lasson eine erhebliche Zahl von sinnentstellenden Fehlern des ersten Drucks auf Grund sorgfältigsten Studiums des in der Staatsbibliothek in Berlin ruhenden Hegelschen Manuskripts. In der Einleitung, die das Werk begleitet, will Lasson, im Gegensatz zu Ehrenberg und H. Scholz — die keine innerliche Beziehung zwischen Hegels vorausgegangenem Philosophieren und dieser Systematisierung fanden — das vorliegende Werk aus dem philosophischen Werdegang Hegels, wie er sich namentlich im Briefwechsel mit Schelling spiegelt, verständlich machen. Noch wichtiger als diese Frage aber ist die nach dem Verhältnis des Werks zur späteren Systematik, insbesondere zu derjenigen, die uns in dem gewaltigen Gefüge der „Wissenschaft der Logik“ entgegentritt. Das Studium der Jenenser, noch nicht zur verwickeltsten Differenzierung ausgebildeten, in Anordnung und Verknüpfung vielfach von der späteren abweichenden Systematik ist geeignet, genetisch wie sachlich das ausgearbeitete Hegelsche System zu erhellen. Von neuem wird dabei der Eindruck von der ungeheuren Gedankenarbeit verstärkt, durch die Hegel in stetem Ringen zur Totalität seines Systems vorgedrungen ist.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Hegel, G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nach den vorhandenen Manuskripten vollständig neu herausgegeben von **G. Lasson**. I. Teil: Begriff der Religion XII u. 326 S. 1925. — II. Teil: Die bestimmte Religion, 1. Kapitel: Die Naturreligion X u. 247 S.; 2. Kapitel: Die Religionen der geistigen Individualität IV u. 256 S. 1927. — III. Teil 1. Hälfte: Die absolute Religion XII u. 244 S. 1929; 2. Hälfte: Die Beweise vom Dasein Gottes XII u. 189 S. Leipzig, F. Meiner, 1930. Phil. Bibl. Bd. 59, 60, 61, 63, 64. Dazu: **Georg Lasson**, Einführung in Hegels Religionsphilosophie IV u. 150 S. Phil. Bibl. Bd. 65. (G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke, herausgegeben von G. Lasson Bd. XII—XIV.)

Die Probleme, welche Hegel in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen nach Maßgabe seines Systems zu lösen versuchte, haben ihn schon in seiner Jugend aufs tiefste bewegt. Er ist ein religiöser Denker. Daß Gott der eine und einzige Gegenstand der Philosophie, daß Philosophie Theologie, die Beschäftigung in ihr Gottesdienst sei — diese Worte der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion bezeugen trotz ihrer exoterischen Fassung, wie innig sich bei Hegel Religion und Philosophie durchdringen. Da nun aber Hegels System alle Gebiete der Philosophie umfaßt, so ist nach der Bedeutung zu fragen, die in ihm der Gottesbegriff annimmt, im Zusammenhang hiermit nach der Stellung der Religionsphilosophie als eines besonderen Teils innerhalb des philosophischen Systems und nach dem Verhältnis der Religion zur Philosophie innerhalb der Stufen des absoluten Geistes — Fragen, die für Hegels Schüler auch in der gereiften Philosophie des Meisters so wenig eindeutig beantwortet waren, daß an ihnen sich der verhängnisvolle Streit über den Sinn seiner Lehre entfachte. Dazu kommt, daß Hegel selbst für seine Ausarbeitung der Religionsphilosophie auch den gewaltigen Stoff der Religionsgeschichte sich zu eigen machen, ihn systematisch formen und sinnvoll gliedern mußte — eine Aufgabe, an der er bis zu seinem Tode fortgearbeitet hat. So ist es nicht zu verwundern, daß erst spät, im Jahre 1821, Hegel zum ersten Male Vorlesungen über die Philosophie der Religion gehalten, und daß er sie bei den drei Wiederholungen 1824, 1827 und 1831 immer neu gestaltet hat — mit Änderungen, welche sich auf die Auffassung, die Anordnung, die Ausdehnung und den Inhalt der einzelnen Kapitel und Abschnitte erstrecken.

Diese voneinander abweichenden Fassungen machen die Edition der Hegelschen Religionsphilosophie äußerst schwierig und verantwortungsvoll. Schon in der ersten, eifertig hergestellten Auflage der alten „vollständigen Ausgabe“ von Hegels Werken versuchte Marheineke (1832) die Vorlesungen aus den verschiedenen Semestern, hauptsächlich durch Heranziehung von Kollegheften der Jahre 1824, 1827 und 1831, wechselseitig zu ergänzen, um nichts Wertvolles verloren gehen zu lassen. Erst Bruno Bauer benutzte in der 2. Aufl. (1840) genauer auch Hegels in einzelnen Stücken ausgearbeitetes, im ganzen ungleichmäßig ausgeführtes, in späteren Jahren ergänztes eigenes Vorlesungsmanuskript von 1821; ihm standen außerdem weitere Nachschriften aus sämtlichen vier Vorlesungsreihen zur Verfügung. Von ihm war nicht nur die rechte Auswahl aus dieser Fülle des Materials zu treffen, sondern es mußten auch die Wiederholungen der 1. Auflage vermieden werden. Bei einer Ausgabe, welche Vorlesungs- und Buchcharakter vereinigen sollte, bereiteten weiterhin auch die verschiedenen Anordnungen, die Hegel dem Stoff gegeben hatte, Verlegenheit. Der Herausgeber dieser 2. Auflage glaubte seine Aufgabe vollkommen gelöst zu haben, indem er alles Material ineinanderarbeitete, die Disposition aber der Vorlesung des Jahres 1831 entnahm, „welche die sachgemähesten Übergänge von der einen Form der Religion zur anderen enthält und als die letzte und gereifteste von Hegel selbst ohne Zweifel dafür anerkannt war“. (Vorwort zur 2. Aufl.)

Lassons neue kritische Ausgabe durfte sich jedoch auch mit diesem Text nicht zufriedengeben und zwar deshalb, weil der Herausgeber die verschiedenen Fassungen nicht kenntlich gemacht und seine eignen Zutaten damit vermengt hatte. Das Wichtigste war zunächst, Hegels authentisches, an vielen Stellen kaum enträtselbares Manuskript wörtlich zum Druck zu bringen und als solches sichtbar abzuheben. Diese schwierige Aufgabe hätte nicht sorgfältiger und glücklicher als durch Lasson gelöst werden können. (Ist aber nicht — gemäß dem eingeschienen Hegel-Manuskript — in „Der Begriff der Religion“, Ausg. Lasson S. 3 Z. 2 von unten statt „Ergehens“: Begehrens oder Begehens zu lesen?) Durch eine größere Drucktype hebt sich der Text des Hegelschen

Manuskripts deutlich ab; Zusätze des Herausgebers, welche das von Hegel nur notizenhaft Niedergeschriebene zur Satzform ergänzen oder verdeutlichen sollen, sind durch eckige Klammern unverkennbar bezeichnet. Was überhaupt zu entziffern möglich war, ist somit hier mit großer Genauigkeit fixiert; die durchgängige Wiedergabe der häufigen Hegelschen Sperrungen ist wohl aus verlagstechnischen Gründen unterblieben, die von der üblichen abweichende Interpunktion Hegels nicht beibehalten.

Es war weiter die Aufgabe der Verwendung und Einordnung der Kollegnachschriften zu bewältigen. Die zweite Auflage der „Werke“ hatte deren zehn, und zwar aus allen vier Vorlesungsreihen, vor sich, Lasson durchschnittlich nur 5, für alle Vorlesungen u. a. die Nachschriften von Joh. Ed. Erdmann und von Hotho. Diese fünf — vonden nur die des Hauptmanns von Griesheim schon für die alte Redaktion benutzt worden ist — geben lediglich die Vorlesungen von 1824 und 1827 wieder. Es ist außerordentlich zu bedauern und von dem Herausgeber selbst am schmerzlichsten empfunden worden, daß ein Kollegheft von 1831 bisher unauffindbar ist, so daß für diese zweifellos durchdachteste Fassung vermutungsweise Stellen der alten Ausgabe eintreten mußten. Mit den vorhandenen Kollegnachschriften aber galt es nun, Hegels Manuskript so zu verbinden, daß nichts verloren ging, jeder Bestandteil unterscheidbar blieb, der ganze Gedankenvorrat Hegels unter Vermeidung von Wiederholungen geboten und ein zusammenhängender Text hergestellt wurde. Für jeden einzelnen Teil erforderte diese Aufgabe verschiedene Vorbereitungen. Im I. Teil („Der Begriff der Religion“), dem Lasson, wie auch sonst, Überschriften für Unterabteilungen hinzugefügt hat, war eine übersichtliche Anordnung besonders schwierig. Lasson gibt nach der Einleitung als Haupteinteilung: Der Boden der Religion, das Wissen der Religion, die Wirklichkeit der Religion. Bei der Naturreligion, für die Hegel seit 1821 seine Kenntnisse bedeutend erweitert hatte, war vornehmlich die Herstellung des Textes mühevoll. Lasson ist der Meinung, daß für die dem Fortschritt der religionsgeschichtlichen Forschung entsprechenden Änderungen und Vermehrungen der Ausgabe von 1840 — die doch von Hegel selbst stammen könnten — in Hegels Vorlesung von 1831 keine Unterlage zu finden sei, er schreibt sie mit ablehnender Kritik Bruno Bauer zu, bringt aber doch als gewissenhafter Herausgeber die zur Zeit nicht nachweisbaren Ausführungen der „Werke“ hier unter dem Strich. Für die „Religionen der Individualität“ und die „Absolute Religion“ war wiederum die Beschaffenheit des Hegelschen Manuskripts ein Hindernis; für jene mußte auch die Gruppierung übersichtlicher gestaltet werden. Bemerkenswert ist, daß Hegel 1827 die Religion der Schönheit (Griechentum) vor diejenige der Erhabenheit (Judentum) gestellt hat. Lasson behält in Übereinstimmung mit der alten Ausgabe, der er sich hier oft näher anschließen konnte, die übliche Anordnung. Dagegen konnte der Herausgeber die Darstellung der „Absoluten Religion“ durch Rückgang auf Hegels Handschrift übersichtlicher als die „Werke“ gestalten; und zugleich durch Aufnahme aller Nachschriften bedeutend erweitern; was außerhalb der alten Ausgabe unbekannt ist, wurde entweder in den Text eingefügt oder unter dem Strich zugänglich gemacht. (Hier fiel S. 6 unter dem Strich Z. 3 von unten der Druckfehler „menschlichen“ statt „unendlichen“ auf.)

Den Abdruck schließlich, den die „Werke“ von den „Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes“ enthalten, hat Lasson mit sachgemäßer Umgruppierung der Beilagen gründlich revidiert — das Verzeichnis der Lesarten gibt davon Kunde —; er hat sie ferner dadurch bereichert, daß er eine in seinem Besitze befindliche, bis zur 8. Vorlesung sich erstreckende Kollegnachschrift unter dem Texte wiedergegeben hat. Auch die Vergleichung dieser Nachschrift mit dem für den Druck vorbereiteten Manuskript bestätigt die rastlose Lebendigkeit des Hegelschen Geistes, welche die Umarbeitungen der Vorlesungen über Religionsphilosophie insgesamt allenthalben offenbaren.

So ist von Lasson überall das, was er an Material beschaffen konnte, mit größter Sorgfalt und Umsicht verwendet und dadurch eine Ausgabe der Hegelschen Religionsphilosophie geschaffen worden, die für die Gegenwart das Höchsterreichbare bietet. Die ersten Herausgeber hatten das Wort des Meisters selbst noch gehört, und es flossen ihnen ergiebiger Quellen; Lasson aber hat alles, was zur Zeit auffindbar war — und dazu gehört ja glücklicherweise das Manuskript Hegels — mit größerer Pietät und mit philologischer Exaktheit bewahrt und zusammengefaßt. Für die wissenschaftliche Forschung ist daher seine Ausgabe unentbehrlich.

Schließlich hat Lasson durch eine mit seiner Ausgabe verbundene Einführung noch besonders versucht, dem Leser das Verständnis zu erleichtern und dem Denken und der Gesinnung unsrer Zeit das Ganze der Hegelschen Religionsphilosophie nahezubringen. Ihrer eigentlichen erläuternden Darstellung schickt Lasson hier Untersuchungen über ihre systematische Grundlage voraus. Diese gehen zugleich auf die geschichtlichen Voraussetzungen ein, sie vermitteln die Eigentümlichkeiten der Hegelschen Stellung durch Darlegung der religiösen Lage seiner Zeit, zeichnen ihr Verhältnis zur unsrigen, suchen Mißverständnisse aufzuklären, enthalten sich aber auch gelegentlich nicht der — im ganzen vermiedenen — Kritik, so namentlich an der Unterdrückung des ethischen Moments in der Philosophie des absoluten Geistes. Großen Wert legt Lasson auf die Bestimmung des Verhältnisses der Religion zur Philosophie. Er will es auch bei Hegel zugunsten der Religion entscheiden. Die hier bestehende Aporie scheint freilich im Hegelianismus bei Wahrung der Autonomie beider Stufen des absoluten Geistes unüberwindbar zu sein — ein Dokument hierfür ist Kroners „Selbstverwirklichung des Geistes“. Lassons eigentliches Ziel aber ist, Hegels große religionsphilosophische Konzeption dem Leser lebendig vor Augen zu führen. Hierzu aber ist Lasson durch seine theologische Bildung und durch seine ständige Arbeit im Dienste Hegels besonders berufen. So wird diese Einleitung die Wirkung der Lassonschen Ausgabe noch verstärken. Das Studium der Hegelschen Vorlesungen in Lassons neuer Ausgabe aber ist von ebenso großer Wichtigkeit für die rechte Beurteilung der Hegelschen Philosophie wie für die religionsphilosophische Forschung, die auch bei kritischster Antreibung aus der Tiefe des Hegelschen Schauens und Denkens immer fruchtbare Antriebe empfangen wird.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Hegel, G. W. F., *Eigenhändige Randbemerkungen zu seiner Rechtsphilosophie.* Aus der Handschrift herausgegeben von **G. Lasson.** Leipzig, F. Meiner, 1930. Phil. Bibl. Bd. 124 b. VII u. 124 S.

Die Gedanken und Notizen, die Hegel auf den weißen Blättern des durchschossenen Handexemplars seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ fixiert hat, wurden von Lasson 1914—1916 im „Hegel-Archiv“ zum ersten Male veröffentlicht. Nunmehr macht er diese die §§ 1—181 umfassenden „Randbemerkungen“ als Anhang zu seiner Ausgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie allgemein zugänglich. Inzwischen mit der Handschrift des Philosophen immer vertrauter geworden, gibt Lasson einen vielfach verbesserten Text der äußerst schwer entzifferbaren über- und durcheinander geschriebenen Aufzeichnungen, abgesehen von der Auflösung der Abkürzungen stilistisch und orthographisch unverändert. Es sind Dispositionen und Gedankengänge, noch nicht zu Sätzen geformt, bald von lapidarer Kürze, bald genauer angedeutet, gemischt mit plastischen Beispielen aus dem täglichen Leben, der Geschichte, dem Mythos, der Literatur und mit Zitaten. Mit Recht sagt Lasson in seinem Vorwort, daß diese Zusätze uns einen höchst interessanten Einblick in die Gedankenwerkstätte des Philosophen bieten. Es geht in der Tat eine ganz unmittelbare Wirkung von ihnen aus. Wie hier die Prägung seiner Persönlichkeit, besonders in den unvermittelten ethischen Stellungnahmen, hervortritt, so auch die seiner Philosophie eigentümliche Vereinigung begrifflich zugespitztesten Denkens und größter Lebensnähe. Inhaltlich aber bieten die Randbemerkungen ganz neue, das Verständnis bedeutsam fördernde und vertiefende Ergänzungen zu Hegels Rechtsphilosophie und darüber hinaus zu seiner Philosophie überhaupt. In den von Gans der Ausgabe der „Werke“ zugefügten Anmerkungen, aber auch in dem von ihm für seine Ausgabe verwendeten Hothschen Kollegheft (in meinem Besitze) ist nur sehr wenig davon enthalten. Der Herausgeber verdient voll den von ihm bescheiden erhofften Dank der philosophischen Forschung für die mühevolle, sorgsame Edition dieser wertvollen Hegelschen Aufzeichnungen.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Hegel, G. W. F., *Sämtliche Werke.* Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Im Faksimileverfahren neu herausgegeben von **Hermann Glockner**, a. o. Prof. an der Univ. Heidelberg. Stuttgart, Fr. Frommann, 1927—1930.

Bekanntlich sind die Schriften und Vorlesungen Hegels zuerst von einem „Verein von Freunden des Verewigten“ zu einer Gesamtausgabe vereinigt worden. Diese Ausgabe, seit langem vergriffen und nur noch antiquarisch zu hohen Preisen zu erstehen,

ist jetzt durch den Neudruck Glockners dem Hegel-Studium zugänglich gemacht. Gegenwärtig fehlt noch der 22. Band, der zusammen mit dem 21. Band eine Hegel-Monographie des Herausgebers enthält. Dieses Werk wird seiner Bedeutung entsprechend noch besonders zu würdigen sein.* Ferner steht noch ein als 23. Band versprochenes Register aus. Von diesen wichtigen Zutaten abgesehen, liegt also das eigentliche Corpus der Schriften in 20 Bänden abgeschlossen vor.

Der Herausgeber hat sich nicht mit einer Wiederherstellung der Originalausgabe Band für Band begnügt, sondern er hat einige Fehler der Erstaussage verbessert, soweit dies bei dem gewählten Verfahren des Faksimiledruckes möglich ist. Diese Verbesserungen beziehen sich vor allem auf die Anordnung. Die Sonderbarkeiten der Erstaussage, z. B. die Verteilung der Beiträge zum Kritischen Journal der Philosophie auf Band I und XVI, sind getilgt, und die chronologische Reihenfolge ist strenger durchgeführt. Diese Neuordnung kommt vor allem dem 1. Band zugute, der nun die Schriften der Jenerser Zeit mit Ausnahme der Phänomenologie des Geistes zusammenschließt, ferner der Propädeutik, die zwischen Phänomenologie und Logik, also an dem ihr gebührenden Platz, zu stehen kommt. Die Übersichtlichkeit der Ausgabe hat dadurch beträchtlich gewonnen.

Bei den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, über die Philosophie der Religion und über die Geschichte der Philosophie stand je eine 1. und 2. Auflage zur Wahl. Glockner hat sich in allen drei Fällen für die materialreichere Ausgabe entschieden, d. h. in den beiden ersten Fällen für die 2. Ausgabe, im letzten Fall für die 1. Ausgabe. Man kann über diese Wahl streiten. Bekanntlich sind vor allem gegen die zweite, von Bruno Bauer erweiterte Ausgabe der Vorlesungen über Religionsphilosophie ernste Bedenken geltend gemacht worden. In keinem Falle aber scheinen mir die gegen die Wahl Glockners sprechenden Argumente von klarem und entscheidendem Übergewicht zu sein. — Besonders schwierig war die Entscheidung in Sachen der Enzyklopädie, und gerade hier dürfte die Lösung besonders glücklich sein. Es liegen drei verschiedene Drucke vor: die erste, kürzeste Fassung (die sog. „Heidelberger Enzyklopädie“), die letzte von Hegel selbst besorgte Ausgabe und die „große“ Enzyklopädie mit den Zusätzen von Henning, Michelet und Boumann. Mit Rücksicht darauf, daß die 3., noch von Hegel selbst besorgte Auflage in dem verbesserten Neudruck G. Lassons heute allgemein zugänglich ist, hat Glockner die Heidelberger und die „große“ Enzyklopädie gewählt, wobei er die letztere zwecks bequemerer Unterscheidung mit dem Titel „System der Philosophie“ bezeichnet. Namentlich mit der Wiederveröffentlichung der ersten Fassung im 6. Bande ist der entwicklungsgeschichtlichen Erfassung von Hegels Philosophie ein dankenswerter Dienst erwiesen. Glockner selbst entwirft in einem ausführlichen Vorwort (50 S.) die Grundlinien der organischen Entwicklung, die zum Ausbau des vollendeten Systems führt. Diese lehrreiche Studie orientiert sich an den Begriffen „Reflexion“ und „Vermittlung“. — Schließlich sei noch erwähnt, daß die Brauchbarkeit des Neudrucks durch Wiedergabe der Band- und Seitenzahl der alten Ausgabe (neben der neuen Seitenzählung) erhöht wird. Die Heidelberger Enzyklopädie, die Platodarstellung aus der Geschichte der Philosophie und der Hamann-Aufsatz erscheinen auch gesondert außerhalb der „Sämtlichen Werke“ als Studienausgaben, von Glockner mit sachkundigen Einleitungen versehen.

Man wird heute, da eine vortreffliche kritische Ausgabe im Werk ist, die Frage nach dem Recht eines Neudrucks der alten Ausgabe stellen müssen. Sein Recht könnte darin gesehen werden, daß er eine Interimslösung bietet. Denn in der Tat kann das Hegel-Studium der Gegenwart mit seinen keineswegs nur historischen Aufgaben nicht auf die Vollendung der ungeheuern Arbeit warten, die G. Lasson auf sich genommen hat. Seiner kritischen Ausgabe fehlen noch wichtige Teile, vor allem die Ästhetik und die Geschichte der Philosophie. Doch scheint mir die Bezeichnung als „Zwischenlösung“ der Bedeutung des Neudrucks noch nicht gerecht zu werden. Ich möchte mich der von F. J. Brecht (in seinem unten S. 333 angezeigten Bericht) ausgesprochenen Meinung anschließen, wonach die „Sämtlichen Werke“, zugleich Denkmal und Werk der von Hegel gegründeten Schule, eine Erneuerung wohl verdienen, als ein Ganzes, das in seiner Geschlossenheit trotz allen Mängeln gewirkt hat und noch zu weiterer Wirksamkeit berufen ist. Daß dieser Neudruck als alleinige Grundlage des Hegel-

* Vgl. die Besprechung des 1. Bandes auf S. 339—341 dieses Heftes.

Studiums nicht genügt, daß er vor allem nicht die Lassonsche Ausgabe mit der Fülle des von ihr neu erschlossenen Materials entbehrlich macht — dies bedarf keiner ausdrücklichen Versicherung und wird von dem Herausgeber am wenigsten bestritten werden.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Hegel, G. W. F. Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. I. Teil: Philosophie des Geistes und Rechtsphilosophie. Herausgegeben, mit Einführung und Anmerkungen versehen von Prof. Dr. Alfred Baeumler. Jena, G. Fischer, 1927. 940 S.

Innerhalb der von O. Spann unter dem Namen „Die Herdflamme“ herausgegebenen „Sammlung der gesellschaftswissenschaftlichen Grundwerke aller Zeiten und Völker“ erscheinen nunmehr diejenigen Hegels. In dem bisher vorliegenden I. Band schickt A. Baeumler Hegels „Philosophie des Geistes“ seinen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ voraus, um dadurch „ein zusammenhängendes Studium der Gedanken Hegels über den Menschen und sein gesellschaftliches Leben möglich“ zu machen und damit angesichts der tiefen geschichtlichen Wirkung der Hegelschen Philosophie des objektiven Geistes „zur Besinnung auf die geistigen Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ aufzurufen. Abgesehen von der Weglassung und Kürzung der Zusätze einiger Paragraphen in der Philosophie des subjektiven Geistes ist Baeumlers Ausgabe der „Philosophie des Geistes“ ein Abdruck der zweiten Abteilung des VII. Bandes der alten Gesamtausgabe von Hegels Werken. Da gerade dieser mit Zusätzen versehene Teil der „Enzyklopädie“ zur Zeit im Buchhandel nicht aufzutreiben ist, so kann man den Abdruck als Ersatz begrüßen. Auch die Ausgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie schließt sich wesentlich an die der Gesamtwerke an, sie hebt Lassons Trennung von Text und Zusätzen wieder auf.

Baeumlers Einführung gilt beiden Werken. Sie gibt einen Überblick über Hegels Philosophie des Geistes, so, daß zugleich die Bedeutung des objektiven Geistes, der Sphäre der Rechtsphilosophie und besonders seiner höchsten Stufe, des Staates, für das gesamte System Hegels hervortritt. Die Anerkennung der gewaltigen gedanklichen Durchdringung der staatlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit und des „großartigen phänomenologischen Blicks Hegels“, der ihn dazu befähigt, muß aber hier bereits bei der Eingliederung der Rechtsphilosophie in das System des Geistes sich mit einer Kritik verbinden, und diese Kritik ist schon frühzeitig, z. B. von Ulrici 1841, in schärfster Form geübt worden. Das unhaltbare, in der Vergötterung des Staats sichtbar werdende Verhältnis des objektiven zum absoluten Geist und zugleich zum endlichen Subjekt, das religiöse und das ethische Problem — hat selbst G. Lasson in der Einleitung zu seiner Ausgabe der „Grundlinien“ zu einem kantisch-fichtische Motive aufnehmenden und die volle Berücksichtigung der nachhegelischen Entwicklung fordernden Programm bewegt. Während aber Lasson hierin tilgbare Mängel sieht und in den Prinzipien, in der Dialektik und in der Grundgesinnung Hegelianer bleibt, verwirft Baeumler die „mythische Logik“ der dialektischen Methode, die Synthese von Endlichem und Unendlichem und kehrt zu einer der kantischen verwandten Gesinnung zurück.

Eberswalde.

Dr. Heinrich Levy.

Hegel, G. W. F. Eine Auswahl aus seinen Werken. Zusammengestellt und mit einer Einleitung versehen von Dr. Friedrich Bülow. Mit einem Bilde Hegels. Leipzig, Kröner, 1925. 206 S. (Kröners Taschenausgabe Bd. 39.)

Der Herausgeber, der vor einigen Jahren mit einer guten Arbeit über die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie (Leipzig, Meiner, 1920) hervortrat, hat sich eine weise Beschränkung auferlegt, indem er seine Auswahl unter den sozialphilosophischen Leitgedanken stellte. Auf dem Titelblatt hätte das zum Ausdruck kommen dürfen. Daß auch eine Berücksichtigung des ganzen Systems möglich ist, hat K. P. Hasses Auswahl bewiesen. Aber der Vorteil des von Bülow gewählten Verfahrens ist fühlbar. Die abgedruckten Partien sind umfangreichere, geschlossene, lediglich von der Paragraphenzählung befreite Abschnitte aus der Phänomenologie des Geistes, den Grundlinien der Philosophie des Rechts und der Vernunft in der Geschichte, ferner die Anrede bei Eröffnung der Vorlesungen in Berlin. Immerhin wäre die zweckmäßig gekürzte Einfügung von Stellen, in deren Zusammenhang sich die wichtigsten der so charak-

teristischen und berühmt gewordenen Aussprüche finden, z. B. aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie, den Benutzern der Taschenausgabe gewiß willkommen und dienlich. Die Auswahl kann, wo eine solche am Platze scheint, unbedenklich empfohlen werden.

Berlin-Friedenau.

Prof. Dr. Hans Sveistrup.

Hegels Logic of World and Idea, being a translation of the second and third parts of the subjective logic. With introduction on Idealism limited and absolute by Henry S. Macran. Oxford, Clarendon Press 1929. 215 S.

Die vorliegende Übersetzung des 2. und 5. Abschnitts des 2. Teils der „Wissenschaft der Logik“ (= Jubiläumsausgabe von Glockner Bd. V S. 172—353) ist die Fortsetzung der bereits 1912 von demselben Übersetzer veranstalteten englischen Ausgabe des 1. Abschnitts der subjektiven Logik oder Lehre vom Begriff. Hegels Hauptchriften liegen nunmehr sämtlich in englischen Ausgaben vor, und es ist eine seltsame Tatsache, daß die Hegelsche Philosophie erst ein Menschenalter nach Hegels Tod und nach dem völligen Abebben der Hegelschen Bewegung in Deutschland in England Boden faßte und alsbald eine tiefgreifende und umfassende idealistische Bewegung auslöste. Den ersten Anstoß hierzu gab K. Hutchison Stirlings bahnbrechendes Werk „The Secret of Hegel“ (1865), und ihm folgten in den siebziger, achtziger und neunziger Jahren Denker wie Creen, Caird, Bradley, Bosanquet, Wallace, MacTaggart, Haldane u. a. Es ist nun sicherlich kein Zufall, daß die „Große Logik“ am längsten dem Zugriff der Engländer widerstanden hat. Es waren vielmehr die „Phänomenologie des Geistes“ sowie die Geschichts- und Religionsphilosophie, die auf jene Denker einwirkten, und die Hegelsche Logik lernte man damals nur aus der „Kleinen Logik“ der Enzyklopädie kennen, die schon 1874 durch W. Wallace ins Englische übertragen wurde. Erst in allerjüngster Zeit sucht man nun auch zu dem eigentlichen Kern der Hegelschen Philosophie, zur „Großen Logik“ vorzudringen, nachdem der Staatsmann und Philosoph Haldane wohl als erster Engländer gerade in diesem bisher vernachlässigten Werk die eigentliche Substanz der Hegelschen Lehre erkannt hatte. Nur einige Auszüge daraus, die sich in Stirlings Werk und in einigen Übersetzungsproben im „Journal of speculative Philosophy“ finden, ferner die oben erwähnte Teilausgabe Macrans vom Jahre 1912 waren bisher in englischer Sprache zugänglich. Gleichzeitig mit der vorliegenden Teilausgabe ist nun auch die erste Gesamtübersetzung der „Wissenschaft der Logik“ erschienen, die von W. H. Johnston und L. G. Struthers unternommen und von Haldane mit einer einführenden Vorrede versehen wurde (erschieden als „Hegels Science of Logic“ in 2 Bänden im Verlag Allen & Unwin, London).

Macrans Teilübersetzung wird von englischen Kritikern wegen ihrer flüssigen Schreibart und zuverlässigen Wiedergabe des Textes sehr gelobt, und Stichproben zeigen, daß der Übersetzer seine Aufgabe befriedigend gelöst und vor allem auch der schwierigen Terminologie Hegels, soweit sie überhaupt in fremdem Idiom ausdrückbar ist, Herr geworden ist. Der einleitende Aufsatz, der von einem guten Verständnis Hegels zeugt, sucht darzutun, wie alle idealistische Philosophie notwendig eine Tendenz zum Absolutismus in sich trägt und damit konsequenterweise in diejenige Form des Idealismus übergehen muß, die wir in Hegel verkörpert finden.

Heidelberg.

Prof. Dr. Rudolf Metz.

Brecht, F. J. Die Hegelforschung im letzten Jahrzehnt. Literar. Berichte aus dem Gebiete der Philosophie, herausgegeben von A. Hoffmann, Erfurt, Heft 24, 2. 1931, S. 5—34. Verlag K. Stenger, Erfurt.

Dieser Forschungsbericht versucht eine Sichtung der Hegelliteratur der letzten fünf Jahre von der Problematik der gegenwärtigen philosophischen Situation her; er geht von der Überzeugung aus, daß heute — kraft der radikalen Problemstellungen zumal in den fundamentalen ontologischen Fragen — eine neue Auseinandersetzung mit Hegel dringlich und unabweisbar geworden ist: eine Auseinandersetzung aus der Bekümmernis um eine Metaphysik nicht der Kultur, sondern der Existenz. — Der Bericht bespricht zunächst die heute vorliegenden Hegel-Ausgaben, bzw. ihre Entwicklung im letzten Lustrum; ein zweiter ausführlicher Teil ist der kritischen Analyse der Gesamtdarstellungen gewidmet; Hartmanns Hegel der Probleme wird Glockners Hegel des Systems, Haerings Hegel der selbständigen persönlichen Entwicklung

wird Kroners Hegel der überpersonalen Systemgeschichte gegenübergestellt. Der dritte Abschnitt des Berichts beschäftigt sich mit den Untersuchungen einzelner Erscheinungen oder Gebiete der Hegelschen Philosophie; er führt von den prinzipiellen Erörterungen der Hegelschen Methode und seiner Begrifflichkeit zu den Forschungen über die regionalen Bezirke: Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie, Staatsphilosophie. Da die Hegelsche Staats- und Gesellschaftsphilosophie am sinnfälligsten nachgewirkt hat, leitet die Betrachtung ihrer Darstellungen zu dem letzten, mehr anhangartigen Abschnitt über, der sich „Wirkung und Beziehung“ betitelt. Der Verfasser möchte gerne hoffen, daß die Rechenschaftsablage über die durchforschte Literatur für das Hegel-Studium eine brauchbare Unterstützung bietet. (Selbstanzeige.)

b) Allgemeines

Pen, K. J., Van Kant naar Hegel. Eenige Hoofddlijnen in de Ontwikkeling der Philosophie. Groningen — den Haag 1930. J. B. Wolters, VI, 128 S.

Unter den holländischen Hegelianern ist Dr. Pen einer der rüstigsten Kämpen, scharfsinnig und klar. Das vorliegende Büchlein, das in vier Kapiteln die großen Denker Kant, Fichte, Schelling, Hegel darstellt, um zu zeigen, wie die von Kant begonnene Bewegung in Hegel ihren vollendeten Abschluß gefunden hat, ist dadurch ausgezeichnet, daß der Verfasser vornehmlich diese Denker selbst zu Worte kommen läßt und damit den Vorwurf eigenmächtiger Konstruktion von vornherein auszuschließen bemüht ist. Er beschränkt sich auf die Nachzeichnung der allgemein grundlegenden Linien, die von einem der Denker zum andern führen, und hebt, was besonders bei der Darstellung Kants sehr interessant ist, hervor, wie die Vorgänger Hegels selber das Bewußtsein in sich getragen haben, das die ganze Entwicklung bestimmende Ziel, dem sie zustreben, selber noch nicht erreicht zu haben. Die in den Philosophien Fichtes und Schellings enthaltenen Antithesen gegen die ihr vorausgehenden kommen vielleicht nicht kräftig genug zur Geltung über dem Bestreben des Verfassers, den einheitlichen Gang der Entwicklung recht deutlich zu machen. Die Knappheit des Bandes hat es dem Verfasser versagt, neben der formalen Seite der philosophischen Methode die andere, inhaltliche Seite der Manifestation und Selbstverwirklichung des absoluten Geistes in der Auffassung der vier Denker vorzuführen; er bemerkt sehr richtig, daß Hegels System das System der Freiheit ist (S. 104), aber daß der Begriff der Freiheit der Grundbegriff des gesamten deutschen Idealismus ist, tritt bei ihm nicht klar heraus, so wenig, wie daß für Hegel der absolute Geist, weil er das Resultat der Entwicklung ist, auch ihren Anfang ausmacht. Indessen ist zu erwarten, daß der Verfasser, dessen Absicht mit dieser Schrift in erster Linie war, den Zuhörern seiner Vorlesungen einen bleibenden Wegweiser in die Hand zu geben, eine ähnliche Arbeit wird folgen lassen, wenn er die Geistesphilosophie Hegels behandelt haben wird. Die begeisterten Worte über Hegels Enzyklopädie, mit denen er sein Werkchen schließt, versprechen in dieser Hinsicht das Beste. Der Verfasser braucht in der Abweisung der an Hegel geübten Kritik und des Festhaltens am Kantianismus recht scharfe Worte; das zeugt von der fröhlichen Selbstsicherheit, die jeden Denker erfüllen muß, der bei Hegel angekommen ist. Aber er möge nicht übersehen, daß auch Hegel schon einmal das Schicksal getroffen hat, daß „ein ganzes Geschlecht“ von Hegelianern „ihr Bücherwurmleben im Aufsuchen von Parallelstellen u. dgl. fleißig bohrend zugebracht haben“ (S. 30). Möge die Neubelebung der Hegelschen Philosophie nicht auch wieder zu solchem Treiben führen.

Berlin.

Dr. Dr. Georg Lasson.

Verhandlungen des 1. Hegel-Kongresses vom 22.—25. April 1930 im Haag. Im Auftrag des Internationalen Hegelbundes herausgeg. v. **B. Wigersma**. J. C. B. Mohr, Tübingen und T. Willink & Zn., Haarlem 1931, 243 S.

Wir machen auf diese wichtige Veröffentlichung aufmerksam und verweisen an Stelle einer Besprechung auf den ausführlichen Kongreß-Bericht von Dr. Heinrich Levy, K.-St. Bd. XXXV S. 567—571.

Die Redaktion.

Haym, Rudolf, weil. o. ö. Prof. a. d. Univ. Halle. Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie.

2., um unbekannte Dokumente vermehrte Aufl. Herausgegeben von **Hans Rosenberg**. VII u. 550 S. Leipzig, 1927. W. Heims Fachbuchhandlung.

Dieser willkommene Neudruck von Hayms berühmtem Buche stellt einen neuen und beachtenswerten Beleg für die so tief verständliche Hegel-Erneuerung dar, in deren aussichtsreicher Entwicklung wir uns gegenwärtig befinden. Zwar hat Hayms Werk unzweifelbare Schwächen. Die größte dieser Schwächen besteht in der zur Zeit der Abfassung jenes Werkes (1857) vielleicht begreiflichen und begründeten Ansicht, daß Hegels Leistung im großen und ganzen bereits der Geschichte angehöre, daß die Metaphysik des absoluten Idealismus „durch eine kritische Wissenschaftslehre zu überbieten“, daß „die dogmatische Metaphysik des letzten Systems ins Transzendente umzuschreiben“ sei, und daß, von Haym aus gesehen, „die Philosophie der Zukunft wieder eine kritische und transzendente sein“ werde und sein müsse. Heute, da wir Hayms Buch aufs neue lesen und sein Verhältnis zu dem genialsten Vertreter des spekulativen Idealismus und sein Urteil über ihn überprüfen, stehen wir umgekehrt innerhalb eines Wandels von einer bloß kritischen und erkenntnistheoretisch betriebenen Philosophie zu einer absoluten und ontologischen Metaphysik, also innerhalb einer Bewegung nicht von Hegel zu Kant, sondern von Kant zu Hegel. Welche philosophischen und geistesgeschichtlichen Gründe sind für diese Abwandlung maßgebend? Bedeutet diese Hegel-Renaissance einen Abschluß in der seit einiger Zeit begonnenen allgemeinen Wiederbelebung der Philosophie überhaupt, in derselben Weise, in der Hegels Philosophie selber ehemals einen Abschluß in der Entfaltung des spekulativen Geistes bedeutete? Oder ist jene Renaissance der Ausdruck und das unterstützungskräftige Hilfsmittel einer zu energischer Entladung drängenden spekulativen Sehnsucht? Zu Erwägungen solcher Art regt die Lektüre von Hayms Buch an. Daß Hegel selber viel mehr als eine überlebte geschichtliche Größe ist, daß er im Gegenteil eine gewaltige weiterwirkende Macht darstellt, zeigt der Herausgeber in seinem anregenden und gehaltvollen Schlußaufsatz „Zur Geschichte der Hegelauffassung“. Seine Darstellung, die die in Betracht kommenden Quellen umsichtig heranzieht, gipfelt in dem Hinweis auf Diltheys meisterhafte „Jugendgeschichte Hegels“ von 1905. Mit Recht nennt Hans Rosenberg diese Schrift eine große Tat, die darin zum Ausdruck kommt, daß Dilthey das alte, im Laufe des 19. Jahrhunderts zu fast kanonischem Ansehen gelangte Dogma von dem einseitigen Rationalisten und Panlogisten Hegel zertrümmert und dafür den irrationalen Hegel entdeckt habe. Wie man bedauern muß, daß Dilthey uns keine umfassende Hegelbiographie geschenkt hat, so darf man nicht minder bedauern, daß Hans Rosenberg seine geschichtliche Skizze der Hegelauffassung nach seinen eigenen Worten nicht zu einer allseitig ausgeführten Darstellung der Entwicklung der Interpretation und des Weiterlebens Hegels auszubauen und abzurunden beabsichtigt. Mir scheint, er habe das Zeug zur Bewältigung einer solchen Aufgabe; für ihre Lösung bietet er in seiner Skizze wertvolle Vorstudien. Beigegeben sind der Neuausgabe noch ein bisher unbekannter, für ein tieferes Verständnis und eine gerechte Beurteilung des Buches aufschlußreicher Brief Hayms an Karl Rosenkranz aus dem Jahre 1858 und ein durch den Lauf der Zeiten verschollen gewesener Aufsatz Hayms zum hundertsten Geburtstag Hegels im Jahre 1870.

Berlin.

Arthur Liebert.

Haering, Theodor L., o. ö. Prof. a. d. Univ. Tübingen. Hegel, Sein Wollen und sein Werk. Bd. I. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1929. XXIV, 785 S.

Für den Umschwung in der deutschen Philosophie der letzten 25 Jahre kann es keinen schlagenderen Beweis geben als dieses Buch, das sich selbst auf dem Titel „eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels“ nennt. Hätte zu Anfang unseres Jahrhunderts jemand prophezeit, es würde nach weniger als dreißig Jahren ein ordentlicher Professor der Philosophie an einer deutschen Universität ein Buch herausgeben, das sich auf über 37 Bogen Großoktav nur mit den aus Hegels Nachlaß erst 76 Jahre nach seinem Tod ans Licht gekommenen Versuchen des langsam heranreifenden jungen Denkers beschäftigten und sie zum Teil Satz für Satz kommentieren, um dann noch weitere 12 Bogen der Behandlung der zwei ersten von Hegel veröffentlichten Abhandlungen, der Schrift über die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems und der Dissertation über die Planetenbahnen, zu widmen — man hätte den Propheten vermutlich nicht bloß ausgelacht, sondern ernst-

lich an seiner geistigen Gesundheit gezweifelt. Und jetzt liegt dieses Buch vor, nicht bloß ein Zeugnis intensivster Bemühung um das genaueste Verständnis Hegels und bohrenden Fleißes, seinem Geheimnis auf die Spur zu kommen, sondern eben damit zugleich ein Zeichen dafür, daß Hegel, den man längst zu den Toten geworfen hatte und gänzlich abgetan glaubte, aus dem Staub einer elenden entstellenden Überlieferung, darin er begraben lag, wieder auferstanden ist und aufs neue die Geister in seinen Bann zwingt. Den Ursachen eines solchen Auflebens der Hegelstudien nachzugehen, ist hier nicht der Ort; sie liegen tief in der geistigen Gesamtlage der Zeit begründet. Aber dem Referenten wird man es nicht verübeln, wenn er nicht ohne innere Befriedigung auf diese „Hegel-Renaissance“ blickt, zu der er ja wohl bescheidene Handlangerdienste geleistet zu haben sich bewußt sein darf. Es soll aber ausdrücklich anerkannt werden, daß Dilthey das Verdienst zukommt, mit seiner Jugendgeschichte Hegels zuerst wieder die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf Hegel gelenkt zu haben. Sie ist in demselben Jahre 1905 erschienen wie die Ausgabe der Hegelschen Enzyklopädie, mit der die Arbeit des Referenten an der Neuerschließung des Hegelschen Werkes begonnen hat, und man kann wohl von diesem Jahre den Anfang des erneuten Hegelstudiums datieren. Ob sich Dilthey vorbehaltlos darüber gefreut haben würde, was er schließlich damit angerichtet hat, daß er den Schatten Samuels heraufgerufen hat, läßt sich vielleicht bezweifeln; zeigt doch auch das vorliegende Buch, daß man über die von ihm vertretenen Gesichtspunkte inzwischen weit hinausgegangen ist. Aber es soll ihm in der deutschen Wissenschaft unvergessen bleiben, daß er den Anstoß dazu gegeben hat, daß sich das Interesse des geistigen Deutschlands Hegel wieder zuwandte.

Inhaltlich nun gewährt das vorliegende Werk dem Referenten noch eine weitere Genugtuung. Denn hier wird durch die subtilste Untersuchung der Einzelheiten aus Hegels Jugendschriften die Gesamtauffassung des Werdens Hegels bestätigt, die der Referent stets vertreten hat. Der Verfasser betont mit größtem Nachdruck erstens, daß Hegels Denken von Anfang an einen ganz originalen Ausgangs- und Zielpunkt gehabt hat, durch den er sich von den führenden Geistern jener Zeit grundsätzlich unterscheidet. Was ihn zum wissenschaftlichen Forschen getrieben hat, war weder Erkenntnistheorie noch Metaphysik, sondern die Tatsache des geistig-sittlichen, insbesondere des religiösen Lebens in der Menschheit überhaupt und in seiner Zeit, und worauf er hinaus wollte, war die Versöhnung des subjektiven Selbstbewußtseins mit der objektiven Gestaltung der Wirklichkeit, insbesondere die Versöhnung der Religiosität mit der Religion. So erklärt dann der Verfasser gleich zu Anfang (S. X), „daß Hegel weit mehr als durch andere Einflüsse von Menschen und Umständen durch und aus sich selbst heraus das geworden ist, was er tatsächlich und nicht nur angeblich war, und daß er in der Tat auch aus sich selbst heraus verstanden werden kann und muß“. Er findet bereits in den Aufzeichnungen aus Hegels Schülerjahren „die besondere Anlage dieses besonderen Menschen wirksam, die, wenn auch undifferenziert, doch schon im Grunde dieselbe ist wie die zukünftige differenziertere“ (S. 15). Demnach sieht der Verfasser in dem geistigen Werdegang Hegels eine durchaus folgerichtige Entwicklung, für die er wohl Anregungen von den verschiedensten Seiten empfangen hat, die aber nur als eine Entfaltung der eigenen inneren Geistesart verstanden werden kann. Er leugnet auch für die Frankfurter Zeit jeden „Bruch“ in Hegels Denkweise (S. 306), ohne dabei zu verkennen, daß ihm damals wohl ein „Zwiespalt zwischen sich und der Welt, und damit auch ein Zwiespalt in sich selbst drohte“ (S. 476), aus dem er sich aber kraft der in ihm lebendigen Idee befreit hat. Damals nämlich war er schon so weit gekommen, die adäquate Anschauungsform dieser Idee zu erfassen, die dialektische Einheit des Entgegengesetzten. Sie hat er zuerst an dem in dem Christentum ihm entgegentretenden Beispiele der Versöhnung, wie er es formuliert „Versöhnung des Schicksals durch die Liebe“, sich anschaulich gemacht und von da aus das Prinzip der Identität des Entgegengesetzten als die Struktur des gesamten geistigen Daseins herausgebildet. Der Verfasser sagt: „Es bedeutet die ganz eigenartige, nirgends in der Welt sonst ähnlich sich findende Geisteshaltung Hegels und seines philosophischen Denkens, daß er gerade an der Hand solcher praktisch-religiöser Lebensprobleme und Lebensdilemmen sich seine Lösung aller, auch der rein theoretischen Fragen, wie wir immer deutlicher sehen werden, erarbeitet und, man darf wohl sagen, erkämpft hat (S. 457). . . . Wie ihm an dem Schicksal Jesu plötzlich der Sinn aller Gegensätze des Lebens, man könnte auch sagen, der lebensnotwendige Sinn aller ‚Tragik‘ aufgeht,

das ist freilich auch so noch ein rational niemals ganz zu erklärendes Faktum, ist das, was der religiöse Mensch als Offenbarung oder „Bekehrung“ bezeichnen wird. Es ist letzten Endes schlechterdings nicht streng zu erklären, warum Hegel . . . diese Zeugnisse des Lebens Jesu . . . nicht hölderlinisch romantisch gefühlsmäßig kommentiert, sondern gerade im Sinne seiner harten und zugleich versöhnenden Dialektik deutet (S. 477 f.).“ Über Hegels damalige Auffassung des Schicksals Jesu sagt der Verfasser: „Das eigentlich Große aber an dieser ganzen Darstellung und das, was sie von jeder andern Darstellung ähnlicher Gegenstände bis auf den heutigen Tag grundsätzlich scheidet, ist der Realismus, mit dem die tragischen Konflikte der Welt hier nicht verschleiert, sondern darzustellen, anzuerkennen und zu verstehen (zu ‚begreifen‘) versucht werden. . . . Es ist eine Geisteshaltung und ‚Lösung‘ bzw. ein Weltbild ganz eigentümlicher, nirgend sonst vertretener und darum auch immer mißverständlicher und fast immer höchstens nur nach einer Teilseite gewürdiger oder kritisierte Art, deren Grundeigentümlichkeit der Gedanke der dialektischen Einheit der Gegensätze ist: die Anerkennung der Gegensätze und der Notwendigkeit derselben für das Ganze der Welt, so wie sie ist (S. 519 f.).“ Hier macht dann der Verfasser darauf aufmerksam, daß auf dieser Stufe der Hegelschen Entwicklung der Begriff des Geistes seine universale und zentrale Stellung erhält, die freilich schon bisher unausgesprochen die eigentliche Grundlage seiner gesamten Anschauung gebildet hat und ihm nicht durch die zeitgenössische Philosophie, sondern schon durch seine ursprüngliche Erziehung im schwäbischen Christentum ins Leben mitgegeben worden. Der Verfasser bemerkt selbst, daß Hegel diesen Begriff im johanneisch-christlichen Sinn aufgefaßt habe (S. 527).

Der Referent kann diesen prinzipiellen Umrissen der Hegelschen Denkweise nur durchaus zustimmen. Er trifft mit dem Verfasser auch darin überein, was dieser über die Meinung eines „mystischen Pantheismus“ bei Hegel bemerkt, und wesentlich auch darin, wie er Hegels Verhältnis zu Schelling bestimmt. Was die Periode betrifft, in der Hegel überraschend stark in der Redeweise der kantischen Religionsschrift sich bewegt, so möchte Referent meinen, daß man ganz getrost zugeben könne, Hegel sei durch diese Schrift zunächst ungemein stark beeindruckt worden und habe sich gerade durch das Eingehen auf ihre Gesichtspunkte von dem Drucke, den sie, ohne doch den Kern seiner Überzeugung zu ändern, auf ihn übte, wieder freigemacht. In einem Punkte nur weicht Referent von der Auffassung des Verfassers ab: wir leugnen durchaus, daß Hegel zu irgendeiner Zeit den Romantikern zugezählt oder als von der Romantik angeregt betrachtet werden könne. Das Kennzeichen der Romantik auf dem Gebiete der Philosophie ist gerade ein Erbe aus dem Kritizismus, die Annahme eines nicht rationalisierbaren Etwas, das bei Kant das Ding an sich heißt und seitdem als das Irrationale, das Numinose oder wie man sonst will, gefühlsmäßig verehrt oder scheu beiseite geschoben wird. Für Hegel dagegen ist das scheinbar Irrationale stets nur das verstandesmäßig nicht zu Fassende, dagegen das der Vernunft durchaus Entsprechende, das wahrhaft Rationale gewesen. Und daß er dem romantischen Kultus der Individualität niemals anhängen hat, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Auf die Einzelheiten des vom Verfasser gegebenen Kommentars zu den Hegelschen Sätzen einzugehen, ist des Raumes wegen unmöglich. Die paraphrasierende Art seiner Erklärungen macht dem Leser das Folgen nicht immer leicht. Aber die Sorgfalt, mit der er jeder Nuance des Hegelschen Gedankens nachspürt, fördert eine Menge von Problemen ans Licht, denen es wohl lohnte, weiter nachzugehen.

Ein kleiner tatsächlicher Irrtum sei noch berichtigt. Die von Schelling und Hegel gemeinsam begründete Zeitschrift war nicht die „Zeitschrift für spekulative Philosophie“ (S. 602), sondern das „Kritische Journal der Philosophie“, Tübingen 1802 bis 1803.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Hartmann, Nicolai, o. ö. Prof. a. d. Univ. Berlin, „Hegel“. Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil. Berlin, W. de Gruyter, 1929. 392 S.

Hartmanns Hegel-Darstellung ist gediegene Handwerksarbeit aus einem Stück im Gegensatz zu mancherlei Fabrikware auf dem Gebiete der philosophischen und philosophiegeschichtlichen Produktion. Die Eigenart der Hartmannschen Philosophie wird an diesem großartigen Stoffe der Problemgeschichte bewährt und kommt wesent-

lichen Motiven des Hegelschen Philosophierens entgegen. Der Antisubjektivismus, die leidenschaftliche Abneigung gegen das konstruktive Schema und den „Standpunkt“, die für Nicolai Hartmann charakteristisch sind, begegnen sich mit Hegels Sachversenktheit und seiner Ablehnung der rasonnierenden Willkür. Bei der vollen Hingegebenheit an den Gegenstand entsteht kein bloßes Buch „über“ Hegel, sondern ein Philosophieren in Hegel. Mit der Einsicht, daß man bei einer Hegel-Darstellung die Bewegung des Hegelschen Gedankens restlos mitmachen oder ganz draußen bleiben muß, wird Ernst gemacht.

Mit diesen formalen Qualitäten hängt Hartmanns inhaltliche Grundeinstellung zu Hegel zusammen: er wird in seiner Bedeutung für die Ontologie verstanden. Für Hartmann ist der Idealismus die Hülle eines größeren Kerns. Hegel bestätigt ihm daher die Selbstüberwindung des Idealismus. Die Hegelsche Philosophie ist Philosophie des Überbewußtseins, der reinen Vernunft an sich, der Kategorien des Absoluten. Das idealistische System im engeren Sinne des Wortes ist das zeitlich Bedingte, das Standpunktmäßige und Willkürliche der Hegelschen Philosophie.

Von dieser Grundeinstellung aus ist auch Hartmanns Auffassung der Hegelschen Dialektik bestimmt. Ihr Wert als Methode ist ganz und gar in ihrer Durchführung an der Sache beschlossen. Nicht im Bewußtsein, sondern im Sein, d. h. der Anwendung dieser Methode liegt für ihn die Stärke Hegels. Deshalb ist die philosophische Dialektik nach Hartmann nicht erlernbar, sondern an persönliche Meisterschaft und Genialität geknüpft. Die intuitiven Elemente der Dialektik sind seiner Meinung nach nicht rational auflösbar. Der Gegensatz zwischen Dialektik und Phänomenologie als Gegensatz zwischen Systematik und singulärer Schau tritt hinter der Gemeinsamkeit beider Haltungen zurück. „Sie (die Dialektik) ist eine eigene originäre auf nichts zurückführbare Art des inneren Sehens, und zwar ein durchweg konspektives Sehen, das an den Zusammenhängen der Sache fortschreitend, diese immer von verschiedenen Seiten zugleich und daher in Widersprüchen schillernd sieht und dennoch auch das Widersprechende in seiner für die Sache charakteristischen Gebundenheit zur Einheit sieht.“ (S. 159.) Auch als „eine den Gegenstand entlang wandernde Bewegung des Gedankens in engster Anlehnung an seine intelligiblen Konturen“ wird die Dialektik von Hartmann bezeichnet.

In wesentlichen Punkten wird unser Hegel-Verständnis durch diese Auffassung der Dialektik bereichert: die unerhörten Schwierigkeiten mancher Gedankenketten erklären sich aus der Gewaltsamkeit, mit der die individuelle Dialektik jedes Gegenstandes dem System-Ganzen eingeordnet werden soll. Hartmann ist sich der Kritik an Hegel bewußt, die in der Betonung des „An sich“ der Dialektik gegenüber ihrem „Für sich“ zum Ausdruck kommt. Die Verschmelzung dieser beiden Momente, die restlose Einordnung der durch die Eigenart des Gegenstandes bestimmten Einzel-Dialektiken in die Eine universelle System-Dialektik, die Deckung von Methoden-Sein und Methoden-Bewußtsein liegt im Programm Hegels. Für ihn besteht Identität von Ontologie und Idealismus. Das Programm des absoluten Idealismus bleibt unerfüllt, wenn kein formales Gesetz, keine Theorie die Dialektik zu erschöpfen vermag. Hegels Mangel an „Dialektologie“ (wie Jonas Cohn die Theorie der Dialektik genannt hat) mag Ausdruck einer sachlichen Genialität sein, die nicht restlos ins Bewußtsein zu erheben ist. Aber diese von Hartmann vielleicht das erste Mal mit solcher Eindringlichkeit hervorgehobene Eigenart Hegels steht im Gegensatz zu seinem bewußten Programm. Deshalb ist ja auch für Hartmann Hegels System in seinen Kategorien vollendet, aber zugleich gefangen. Hegel selbst wird vom philosophischen Weltgeiste „überlistet“. Seine Problem-Lösungen, seine Synthesen und „Aufhebungen“ der Gegensätze bleiben häufig rational undurchsichtig, nur intuitiv vollziehbar. Die gemäß Hegels Erkenntniswillen in die Gegenstandsbewegung selbst eingeschmolzenen kritischen Gegeninstanzen zur Kontrolle der Resultate versagen.

Aus diesen Gründen stellt Hartmann dem Nach-Hegelschen Philosophieren nicht die Aufgabe, die Dialektologie nachzuliefern und den kritizistischen Feingehalt des Hegelschen Philosophierens in einer „kritischen Dialektik“ aufzubewahren. (Das ist der Weg, den Jonas Cohn und andere Denker der Gegenwart gegangen sind, die ich im 2. Bande meiner „Dialektik in der Philosophie der Gegenwart“ zusammenfassend zu schildern suchte.) Für Hartmann ist im Geiste seines eigenen Philosophierens das Bleibende in Hegel seine durch gnoseologische Aporetik unterbaute Ontologie.

Hinsichtlich der Aporetik stellt sich eine großartige Parallele mit Aristoteles ein, die Hartmann auch in einer besonderen Abhandlung durchgeführt hat. „Die scharf gemachten Antinomien sind die greifbar gemachten ewigen Problem-Gehalte, die ihre Geltung behalten, auch wenn sie nicht den Sinn einer Selbstbewegung des Absoluten haben.“ (S. 182.) Die ewigen Problemstellungen sind „überstandpunktlich“ gültig, die Unauflösbarkeit ist geradezu das Kriterium ihres echten philosophischen Gehalts. Der Mut zur Antinomik der unaufgehobenen Widersprüche, zum „Schweben im Leeren“, die große Geduld der kategorialen Detail-Forschung, die mindestens alle verfrühten Lösungen abwehrt, kennzeichnen große Philosophie. Aristoteles und Hegel sind für Hartmann die Klassiker solcher philosophischen Einstellung.

Die strenge Sachlichkeit, die in diesem Werke neue Erkenntnisse vermittelt, erfüllt zugleich seine Absicht, eine Einführung in Hegel zu geben. So wird z. B. der überspöde Stoff der Phänomenologie des Geistes klar und übersichtlich gestaltet. Auch über das komplizierte Verhältnis von Phänomenologie und Logik erhalten wir neue Klarheit. Die Logik entwickelt das reale Wissen, die Phänomenologie das erscheinende. Die Realität des Logik-Wissens ist das in den Erscheinungen des Phänomenologie-Wissens „Erscheinende“. So muß die Gestaltenreihe der Phänomenologie in der Logik wiederkehren, wie ja überhaupt jede Stufe der Dialektik die gegenseitige Beziehung der Glieder des Philosophie-Systems repräsentiert. Sehr schön wird auch die Objekt-Subjekt-Beziehung in der Logik dargelegt. Die Objekt-Seite wird so lange festgehalten, bis ihre eigene Struktur die Umbiegung zum Subjekt involviert. Reflexion ist die Verinnerlichung des Objekts selbst, es wird im Gange der Dialektik an seine Subjekts-Struktur erinnert. Hegels Abwandlung des alten platonischen Motivs der Anamnesis kommt hier deutlich zum Ausdruck.

Bei der Darstellung der Philosophie des Geistes sei Hartmanns Behandlung der Kategorie des objektiven Geistes hervorgehoben. Er betont ihren schlicht deskriptiven Charakter, er hebt hervor, daß sie im Medium des „An sich“, nicht des „Für sich“ steht. Hier werden von Hegel also gerade die für die geisteswissenschaftliche Theorie fruchtbarsten kritischen Motive dieser Kategorie hervorgehoben. Als überpersönliche Kultur-Atmosphäre ist der objektive Geist doch nicht „Über-Person“ oder Gesamt-Person im Sinne einer metaphysisch-universalistischen Soziologie, auch wenn er bei Hegel im Fortgange zum absoluten Geiste notwendigerweise in einer Personifikation aufgehen muß.

Breslau.

Prof. Dr. Siegfried Marck.

Glockner, Hermann, a. o. Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Hegel. 1. Band: Die Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie. Mit einem Bildnis. Stuttgart, Fr. Frommann, 1929. XXVIII. 443 S.

Das vorliegende Werk bildet die sinngemäße Ergänzung zu dem Neudruck der zwanzigbändigen Ausgabe von Hegels „Sämtlichen Schriften“, die Glockner besorgt und in einzelnen Bänden mit wertvollen Einführungen versehen hat. Nach den überzeugenden Proben seiner Vertrautheit mit Hegels Gedankenwelt, von der diese Zeugnis ablegen, dürfte ihr Verfasser zu einer Gesamtdarstellung seines Lebenswerkes wohl berufen erscheinen. Der jetzt veröffentlichte erste Band legt die Voraussetzungen seiner Philosophie dar, der zweite soll mit der Schilderung ihrer Entwicklung und ihres Systems die Erörterung ihres zeitlichen Schicksals und ihrer überzeitlichen Bedeutung verbinden.

Diese Anlage weist dem Buche unter den modernen Versuchen, Hegel ein Jahrhundert nach seinem Tode der Gegenwart von neuem nahe zu bringen, seine besondere Stelle an. In noch höherem Maße gilt das von der Art der Durchführung, die ausgesprochenmaßen eine Zusammenfassung und Ineinanderarbeitung zweier Aufgaben erstrebt: exakter historischer Wiedergabe und systematischer Deutung. Auf diesem Wege hofft G. von der „universalen Problemerkgriffenheit“ des großen Denkers ein eindrucksvolles und reiches Ergebnis zu gewinnen. Eben um von vornherein ein möglichst umfassendes Fundament zu sichern, hat er sich entschlossen, zunächst einen vollen Band den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zu widmen, wohl wissend, daß diese eingehende Betrachtung scheinbar einen „Umweg“ bedeute. Aber schon für den Inhalt des ersten Kapitels, das „die europäische Wissenschaft im Zusammenhange ihrer Überlieferung“ behandelt, darf er sich ja auf Hegel selbst berufen, der sich in Kantstudien XXXVII. 22

das Ganze dieser großen Tradition so zwingend eingeordnet hat. In quellenmäßigem Anschluß an seine Vorlesungen arbeitet G. in großen Zügen den Grundgehalt der griechischen Denkrichtungen heraus, um sich dann im zweiten Kapitel mit freierer Verwertung von Hegels eigener Auffassung „der deutschen Weltanschauung und der Vernunftkritik“ zuzuwenden. Diese Auseinandersetzung gipfelt naturgemäß in der entscheidenden Wendung der europäischen Philosophie durch die Geistestat Kants und ihre neuen Problemstellungen, in deren Mittelpunkt als Hauptgedanke die transzendente Synthesis steht, wie sie das System des „methodisch gefestigten Transzendentalisten Hegel“ unmittelbar mitbedingt. Nichtsdestoweniger hält Glockner den Kritizismus im engeren Sinne nur für eine Phase der Transzendentalphilosophie, und zwar erblickt er nicht allein in den neuen Ideen der Kritik der Urteilskraft eine nachdrücklich in die Zukunft weisende Erweiterung des ursprünglichen Standpunktes, sondern bereits in früheren Gedankengängen von Kants Logik und Anthropologie schwerwiegende, der Wiederaufnahme harrende Problembestände.

Zu diesem allgemein historischen Untersuchen tritt in dem ausführlichen dritten Kapitel noch eine schöne und originelle biographisch-psychologische Studie über „Hegels Persönlichkeit“ als Voraussetzung seiner Weltanschauung. Hier zeigt Glockner für wesentliche Züge von Hegels Denkweise die Wurzel in seiner individuellen Anlage auf und zeichnet darüber hinaus mit liebevoller Versenkung ein geschlossenes Bild seiner gesamten menschlichen und geistigen Eigenart.

Entsprechend seinem Programm erhebt sich Glockner über die konzentrierte Darstellung des historischen Stoffes durch seine philosophische Interpretation. Die prinzipiellen Gesichtspunkte, die ihn dabei leiten, hat er in Vorwort und Einleitung präzisiert; sie können erst im zweiten Bande zu voller Geltung kommen, aber schon jetzt knüpft er an die Kennzeichnung der philosophischen Strömungen durchweg den Ausblick auf die fortwirkende Bedeutung ihres wesentlichen Gehalts und dessen Neuaufleben in den das gegenwärtige Denken bewegenden Fragen. Seine eigene Ansicht über den entscheidenden Sinn der in Hegels Denkleistung enthaltenen Problematik formuliert er dahin, daß sich das Streben nach Begründung eines „konkreten Denkens“ als zukunftsreicher Kern des Systems herausstelle. Daraus glaubt er folgern zu können, daß die dialektische Lösung mit ihrer Lehre vom Widerspruch die wahre Intention Hegels nicht genügend zum Ausdruck bringe; wie die Kantische Philosophie sich nicht auf bloße Erkenntnistheorie zurückführen lasse, so sei Hegels Philosophie mehr als Dialektik: „Ich zerbreche Hegels Methode, um Hegels Philosophie zu verstehen.“ An Stelle der Dialektik soll vielmehr der Prozeß der Vermittlung treten — eine Ansicht, gegen die aus der unlöslichen engen Verflechtung beider Zentralbegriffe sich naheliegende Bedenken erheben, die aber für Glockner selbst offenbar aus dem Studium der Weiterbildung von Hegels Enzyklopädie seit 1817 und ihrer zunehmenden Auffüllung mit begrifflich verarbeitetem Weltstoff erwachsen ist, und die ihm zudem am meisten ein fruchtbares Verhältnis zu den gegenwärtigen Bestrebungen nach „wahrhaft gegenständlichem Denken“ zu verbürgen scheint. Als letztes Ziel schwebt ihm das Erfassen einer kosmischen Dynamik vor als eines „rational-irrationalen Zusammen“, eines ständigen Ineinandergreifens von allgemeiner Lebensform und individueller Prägung. Es handelt sich für ihn um eine Versöhnung des rationalen und des irrationalen Welt- und Bewußtseinsbestandes, wie er sie durch einen dreimaligen großartigen Versuch in der geschichtlichen Entwicklung — beim Neuplatonismus, in den Systemen der Hochscholastik, durch Kant — ohne endgültigen Erfolg vorbereitet, durch Hegels Grundidee erreicht sieht. Den Nachweis eines solchen „Rhythmus der weltimmanenten Bewegung“ bei Hegel wird die Fortsetzung seiner Arbeit also zu erbringen haben.

Glockners Buch gehört zu den heutigen Schriften über Hegel, die sichtlich aus ernstem Ringen mit ihrem großen Gegenstande hervorgegangen sind. Auch in der Färbung des Stils, der dem Wesen Hegels entsprechen möchte, in dem ganzen „gelassenen Tempo des Philosophierens“ hat er sich seinem Thema glücklich anzupassen verstanden. Solche Eigenschaften sichern ihm den Anspruch auf ernsthaft prüfende Aufnahme von seiten aller, denen die von ihm vertretene Sache am Herzen liegt. Die unzweifelhafte Schwierigkeit, der die Durchführung seines Programms sich gegenüberstellt, entspringt aus der besonderen Art, wie er die von ihm beabsichtigte Befruchtung der modernen philosophischen Arbeit weiterhin in Angriff nehmen muß. Es wird alles davon abhängen, daß er seine systematischen Ansichten energisch aus der Klarlegung

von Hegels eigenen Gedankengängen heraus entwickelt, sich möglichst von subjektiv-interessanten, aber von Hegels geistiger Welt ablenkenden Erläuterungen fernhält. Vestigia terrent — wir denken vor allem an das Schicksal der neukantischen Bewegung, deren Erzeugnisse ihre aktuelle Bedeutung so vielfach mit dem Verzicht auf dauernden Wert erkaufte haben. Heinrich Rickert durfte von der Arbeit Glockners rühmend hervorheben, daß sie „auf Hegel weiterbaue“: einem so wichtigen Bestreben dürfen wir mit gutem Grunde den erhofften Erfolg wünschen. Wenn es ihr gelingt, zwischen objektiv-historischer und weiterführender systematischer Behandlung ein harmonisches Gleichgewicht zu erzielen, wird sie das Verständnis Hegels auf durch- aus selbständige Weise fördern und sich aus der mehr und mehr anschwellenden Hegel-literatur als bedeutsame Erscheinung herausheben.

München.

Dr. H. Falkenheim.

Moog, Willy, o. Prof. a. d. Techn. Hochschule Braunschweig: Hegel und die Hegelsche Schule. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 32/33. Hrsg. von Gustav Kafka. München, E. Reinhardt, 1930. 491 S.

Der Verfasser hat sich zu seinem Hegelwerk nicht programmatisch geäußert. Seine Absicht geht jedoch aus der Anordnung des Stoffes klar hervor. Die Darstellung ist orientiert an der zeitlichen Folge der Schriften (bis zum Erscheinen der „Enzyklopädie“) und dann an der Gliederung des Systems. Sie umfaßt alle Gebiete und Fragen, die von Hegel in Veröffentlichungen bearbeitet worden sind. Hieran schließt sich eine in der Form einer Übersicht gehaltene Darstellung von Hegels Schule, eingeteilt nach dem zeitgeschichtlichen Zusammenwirken und der Aufeinanderfolge der einzelnen Persönlichkeiten.

Moog entwirft das Bild der Hegelschen Philosophie, das sich aus den Resultaten der gegenwärtigen Hegelforschung ergibt. Neben den anderen Hegelwerken hat es als eine gute Einführung seine besondere Berechtigung. Es schöpft aus den Originalen und gibt in klarer Sprache und übersichtlicher Anordnung eine sehr verständliche Darstellung. Das ist im Falle der Philosophie Hegels ein besonderes Verdienst. Das Buch ist im besten Sinne populär und kann dem starken „exoterischen“ Interesse für Hegel in der Gegenwart eine solide Grundlage bieten. Gerade die überaus intensive Hegelforschung der letzten Jahre macht solche Werke wie das vorliegende notwendig. Es kann sich nämlich die scheinbare Paradoxie ergeben, daß die intensive Erforschung und Klärung einer Philosophie ihrer extensiven Gegenwartswirkung Abbruch tut, weil vor allem die verantwortungsbewußten geistigen Menschen, die außerhalb der Forschung stehen, sich von philosophischen Fragen abwenden, die ihnen mit einer so großen gelehrten Problematik belastet erscheinen, daß sie sich ihnen nicht mehr gewachsen fühlen.

Berlin.

Dr. Hans Wenke.

Schilling-Wollny, Kurt, Dr. phil.: Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen. I. Band: Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode. München, E. Reinhardt, 1929. 301 S.

In diesem umfangreichen Werke, dessen zweiter Band „die Zusammenfassung aller einzelnen Tendenzen in einer neuen Art und Weise der Problematik enthalten“ soll (S. 21), auf den aber schon in dem vorliegenden Bande vielfach verwiesen wird mit dem Versprechen, daß er etwa noch Fraglichem den besten Abschluß bringen werde, spricht der Verfasser einleitend über „das Hegelproblem und die Philosophie“ und über „Problem und Methode der Hermeneutik“, wobei er sich vornehmlich an Dilthey anschließt, wie er auch erklärt, daß „eine Theorie der Historie immer an Hegel und Dilthey wird anknüpfen müssen“ (S. 21). Von seiner eigenen Arbeit sagt der Verfasser, daß sie „mehr ein Beitrag zur heutigen philosophischen Lage als die bloße Reproduktion einer früheren Meinung“ sein soll, wo dann freilich der Ausdruck „Meinung“ zur Bezeichnung eines Gedankenbaus wie der Hegelschen Philosophie nicht ganz zutreffend gewählt sein dürfte. Es folgt die erste Untersuchung, die von den „Quellen des Hegelschen Standpunktes auf dem Wege von Kant zu Schelling“ handelt. Einleitend wird bemerkt, daß auf diesem Wege jeder Kantnachfolger seinem Vorgänger vorgeworfen habe, sein Vorgänger „sei einem anderen Gebiete nicht gerecht geworden“, und daß er

selbst dann, um diesem Mangel abzuhelpen, „in das entgegengesetzte Extrem gefallen sei“ (S. 27). Darin sieht der Verfasser den Beweis, daß, während Kant dies Problem nach seiner Ganzheit ins Auge gefaßt hat, jeder seiner Nachfolger einen Teilstandpunkt vertreten habe, der als methodischer Standpunkt der Philosophie ungenügend sei. Deshalb habe auch nach Durchlaufung der problematischen Möglichkeiten ein Zusammenbruch kommen müssen. Der Verfasser geht dann zur Untersuchung selbst über, spricht zuerst von der Philosophie des Bewußtseins, sodann von der „Zufälligkeit der Erfahrung und von ihrer Begründung“, wobei er eingehend Kants Lehre von der Gesetzmäßigkeit der praktischen Vernunft und kürzer den „Umriss des Realitätsbegriffes bei Fichte“, die „Deduktion der Erfahrung aus dem Postulate des Sittlichen“ und schließlich „das Bewußtsein und das Absolute“ behandelt, wobei er wesentlich den Standpunkt Fichtes im Auge hat. Zuletzt handelt er von der „Naturbetrachtung des Lebens“ und zwar zuerst von Kants Methode der Erkenntnis des Lebens, dann von Schellings Auffassung, dem die „Philosophie als der Lebensbegriff des Geistes“ gilt, und unternimmt schließlich eine „Analyse und Topik des Standpunkts der Hegelschen Wissenschaft“, wobei er zuerst Hegels Jugendschriften nach der darin zutage tretenden Methode und ihren thematischen Zusammenhang und dann die Grundbegriffe der Hegelschen Auffassung des Lebens auseinandersetzt. Die zweite Untersuchung gilt dem Gegenstande der Wissenschaft in seiner Geschichte und beginnt mit der Methode und dem Seinsbegriff des Aristoteles, entwickelt dann die Ontologie Kants und wendet sich darauf dem „Sein des Gegenstandes der Hegelschen Wissenschaft und seiner Herkunft“ zu, wobei er auf Plotin und die Mystik hinweist, um zuletzt „Hegels ontologische Grundlagen im Zeitbegriff“ zu besprechen. Die dritte und letzte Untersuchung behandelt „die Frage nach der Erkenntnis und ihrer Darstellbarkeit“. Die drei hier erörterten Gegenstände sind erstens „Platos Wissenschaftslehre“, zweitens „die Struktur der Erkenntnis und ihrer Möglichkeit im ontologischen Gottesbeweis Anselms und in der *coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Kues“ und drittens „Hegels dialektische Methode“; hier ist das Kapitel über „die Zeit als Realität der dialektischen Bewegung“ besonders wichtig wegen der Auseinandersetzung mit neuesten erkenntnistheoretischen Versuchen. — Wir haben uns zunächst darauf beschränkt, eine Inhaltsübersicht über diese Arbeit zu geben, die jedenfalls ein Zeugnis von der Weite der Sphäre gibt, in die der Verfasser den Leser hineinführt. Unsererseits uns mit den Auffassungen des Verfassers auseinanderzusetzen, erscheint uns darum wenig fruchtbar, weil zwischen ihm und dem Referenten ein *disputare e concessis* kaum möglich scheint. Referent sieht die geschichtliche Stellung und Leistung Hegels völlig anders an als der Verfasser. Dieser erklärt schon ganz zu Anfang als das für Hegel Bezeichnende, daß er „den Geist aus der Arbeit an den grundlegenden Prinzipien zu ihrer einzelwissenschaftlichen Anwendung“ übergeführt und „dabei nochmals in einem letzten prinzipiellen Schritt diesen methodischen Ansatz verengert“ habe (S. 13). Dies gilt dem Schöpfer der Phänomenologie und des Systems der Logik. Der Verfasser meint ferner, Hegel gehöre überhaupt in die Reihe der Fortsetzer Kants nur „als Nachfolger Schellings, der das, was Schelling ungenügend, wenn auch prinzipiell schon vollständig zum Ausdruck gebracht hat, verbessert und systematisiert hat. Deshalb ist die Entwicklung hinter Schelling im Grund zu Ende, und Hegel nach ihm war nur möglich, weil Schelling ein zu unzulänglicher Anwalt seiner Sache gewesen war“ (S. 29). Dies gilt dem Denker, der das „System des transzendentalen Idealismus“ geschrieben hat. Der Verfasser erklärt die Annahme für unbegründet und nennt sie ein „uneingestandenes Vorurteil“, „Hegel habe die Kantische Philosophie auch an sich verstanden, durchgedacht und bei einer rein sachlichen Prüfung für ungenügend befunden“, und fügt hinzu: „Von da aus ist dann die Folge sehr naheliegend, es müsse dann doch auch von vornherein sicher sein, daß Hegel einen sachlichen Fortschritt (eine sachliche Entwicklungsnotwendigkeit) gegen Kant bedeute“ (S. 120). Was Kant selbst betrifft, so meint der Verfasser, der Ausgangspunkt der Kantischen Philosophie sei der „Gegenstand, wie er sich überall und jeweils in einer seiner angemessenen Erfahrung zeigt“ (S. 30). Ob nicht doch die Meinung das Richtigere trifft, der Ausgangspunkt der Kantischen Philosophie sei vielmehr das Subjekt, das sich seinen Gegenstand schöpferisch setzt? Ist doch ganz deutlich bei Kant die Philosophie nicht Bewußtsein, sondern die Vernunft, die sich selbst kritisiert, und besteht doch seine Großtat darin, daß er also die Philosophie wieder als Denken des Denkens zu ihrer eigentümlichen Würde er-

hoben hat. Dann läßt sich freilich die Philosophie nicht als bloße Methodologie bestimmen, und es ist nur eine Selbstverständlichkeit, die genauso auch für Kant zutrifft, daß „die Philosophie aus dem Gebiete der Methodologie herausgerät in das Gebiet einer selber erkennenden und daher mit ganz bestimmten Voraussetzungen auftretenden Wissenschaft“ (S. 298), — nur daß sie selbst sich diese Voraussetzungen schafft und sie nicht von außen aufnimmt. Der Verfasser sagt: „Für Kant war eben die Philosophie nicht voraus als Gegenstandswissenschaft von der Erscheinung als Erscheinung festgelegt“ — ein Satz, der übrigens merkwürdig von dem oben zitierten absticht, daß der Ausgangspunkt der Kantischen Methode der Gegenstand sei — „sondern die Erörterung der Methode der jeweiligen Erkenntnis und ihrer Möglichkeit das Thema der Philosophie“ (S. 300). Danach hätte Hegel ja völlig recht mit seinen schärfsten Angriffen auf den Kritizismus; denn die Methode des Erkennens erörtern, ohne den Gegenstand, den sie zu erkennen vorhat, ist in der Tat ein sinnloses Tun. Der Verfasser meint, Hegels Lehre sei bloß die Fortbildung eines Teils der Kantischen, nämlich der Erscheinungslehre (S. 298); das streitet seltsam gegen die Tatsache, daß Hegel eine Logik des reinen Begriffs geschaffen hat, und wie angesichts dieses Werkes der Verfasser meinen kann, „Hegels Äußerungen zu seiner Methode, die er doch für das ihm Wichtigste erklärt, seien äußerst dürftig und nur im Gewande gelegentlicher Bemerkungen“ (S. 284), wird nicht nur dem Referenten schwer begreiflich erscheinen. Man vergleiche mit diesem Werke jene kurze, oben angezeigte Arbeit des Dr. Pen, und man wird ein lehrreiches Beispiel dafür haben, wie dieselbe Sache, von zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten angesehen, ganz verschieden aussieht.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Heimann, Betty, System und Methode in Hegels Philosophie. Leipzig, F. Meiner, 1927. XXIII. 483 S.

Das Werk der im Alter von 42 Jahren verstorbenen Philosophin zeugt von einem tiefen Eindringen in Struktur und Gehalt der Hegelschen Philosophie. Das Ganze dieser Philosophie steht klar vor dem geistigen Blick der Verfasserin, und ihre Virtuosität in der Handhabung der dialektischen Methode Hegels scheut vor keinem Hindernis zurück. So wagt sie sich an die verwickeltsten, umfassendsten Probleme Hegels, an die schwierigsten, durch die Dialektik selbst bedingten Aporien heran; gerade den Verlauf der labyrinthischsten Wege Hegels zu erleuchten macht sie sich zur Aufgabe. Nur unter diesen Bedingungen vermag aber das Thema des Werks in seiner Weite und Tiefe erfaßt zu werden. Denn System wie Methode erhalten ja nach Hegels Grundanschauungen nur in unlösbarem Zusammenhang mit der Allheit der Bewegungen des Geistes ihren Sinn. Daher können in der eigentlichen Abhandlung die Probleme des Systems und der Methode erst nach mühseligen dialektischen Kreuz- und Querfahrten erreicht werden, und die Untersuchung ihres Verhältnisses, in welchem auf höherer Stufe die vorher betrachteten dialektischen Bewegungen sich wiederholen und zugleich steigern, ist von außerordentlicher Kompliziertheit. Wenn das Buch keine leichte, für den, der Hegel fernsteht, eine hoffnungslose Lektüre ist, so muß dies somit in erster Linie auf die Schwierigkeit des Gegenstandes selbst und die Gründlichkeit der Verfasserin zurückgeführt werden. Ist doch das Problem der Darstellung für die Hegelsche Philosophie mit ihrem Gehalt viel enger verknüpft als für andere Lehren.

Eine kurze Anzeige der Werte, die das Werk birgt, bleibt aber wegen dieses Verhältnisses von Gehalt und Darstellung — welches für die Aufnahme des Gehalts eine extensive Vorführung der immer wieder sich knüpfenden und auflösenden dialektischen Gedankengänge verlangt — ein sehr problematisches Unternehmen. Dies gilt auch für die Charakterisierung der zentralen Leistung des Buchs, als welche die Durchleuchtung der Struktur der Hegelschen Logik und ihrer Stellung zum System angesehen werden muß; denn auch sie vermag nur durch eine Durcharbeitung der gesamten Hegelschen Philosophie erreicht zu werden. Aus dieser Durcharbeitung resultiert nun das Verständnis dafür, daß Hegel zwar nicht, wie behauptet wird, alles logisiert, wohl aber in seiner Logik, im Logischen, das System und den Weltprozeß repräsentiert. Die Logik selbst enthält hiermit die Dualität von Logischem und Außerlogischem überall in sich, sie weist damit zugleich über sich hinaus — nach rückwärts in Vorlogisches und nach vorwärts in Überlogisches, wobei in einem stetigen dialektischen Prozeß sich alles ineinander, Außerlogisches in Logisches und umgekehrt — gleichwie System und Me-

thode wechselseitig — verwandelt. „Die Logik (ist) die Rückkehr des Prozesses in sich selber, der sich in das System verkehrt und aus dem System wieder als Logik in sich zurückkehrt“ (S. 406). Dieses wechselseitige Sichverwandeln, das in Hegels Lehre von dem Vernünftigen als dreifachem Schluß formuliert ist, bildet die Hauptschwierigkeit der Darstellung, deren Wiedergabe nur in einer Abhandlung möglich wäre; denn z. B. das Ergebnis, daß die Logik eine doppelte ist, einerseits Natur- und Geistesphilosophie umfaßt, anderseits im System neben sie tritt, verliert seinen lebendigen Sinn, wenn nicht die verwickelte dialektische Begründung hinzugefügt wird. So können auch die bedeutsamen, besonders aufklärenden Untersuchungen über die kategoriale Bewegung und den Gang der Logik, die Verfasserin durch Tafeln erläutert, nur rühmend erwähnt werden. Verfasserin wendet in diesen Untersuchungen glücklich ihre — kraft der universellen Geltung der Dialektik u. a. auch für die Geschichte der Philosophie maßgebende — Anschauung an, daß die dialektische Bewegung, wie sie aus einer indifferenten Mitte entspringt (die ihrerseits natürlich kein isoliertes Letztes ist), so durch immer erneute Rückkehr aus ihren Gestaltungen in die fruchtbare Mitte zu neuen Entfaltungen fortschreitet — man wird hier an Simmels Dialektik des Lebens erinnert. Es wird ferner durch Betonung des prinzipiell überall statuierten Eingreifens des Wissens in die Dialektik des Gegenstands das Verständnis des dialektischen Fortgangs gegenüber der Hegelschen Darstellung erleichtert.

Im ganzen steht Verfasserin bei alledem im Banne der Hegelschen Dialektik. Das schließt aber nicht aus, daß sie selbständig seine Prinzipien durchführt, Verbindungen zur Wissenschaft und Philosophie unserer Zeit schlägt und auch an Hegel Kritik übt. So weicht schon der Ausgangspunkt des Heimannschen Buches stark von der Hegelschen Darstellung ab. Es beginnt mit der Potentialität des Begriffs, die Verfasserin in der reinen Bewegung findet, deren Begriff seinerseits als das erste Resultat der Bewegung des Begriffs betrachtet wird. In derselben abstrakten Bedeutung wie der Begriff der Bewegung und mit ihm zusammen treten die Begriffe des Raums und der Zeit auf, und diese und die zunächst davon abgeleiteten Begriffe behalten durch das ganze Werk hindurch eine logische und zugleich symbolische Bedeutung. Der Raum antizipiert z. B. die Natur, die Zeit den Geist, die Bewegung die logische Idee als die verbindende Mitte beider, aber der Raum auch das System, die Zeit die Methode. Dieser Ausgangspunkt ermöglicht eine verhältnismäßig einfache Einführung in die dialektischen Probleme: an der Bewegung kann leicht die Einheit von Auseinander und Zusammensein der Momente und ihr dialektischer Ursprung, die „Selbstverkehrung des Begriffs“ aufgewiesen und das Eingreifen des Wissens in die gegenständliche Dialektik gezeigt werden. Von hier aus schreitet die Darstellung, am ehesten dem Gang der „Phänomenologie des Geistes“ vergleichbar, zur Realität des Begriffs (Philosophie der Natur und des Geistes) und endlich zur ausgedehntesten Untersuchung über die Idealität des Begriffs oder die Logik fort. — Die Voranstellung der Begriffe der Bewegung, des Raums und der Zeit wie der Naturphilosophie weist aber auch auf das Bemühen hin, eine Brücke zwischen den Grundbegriffen der heutigen Physik und der Hegelschen Naturphilosophie zu schlagen: u. a. hebt Verfasserin die Einheit von Zeit und Raum in beiden, die Einheit von Kraft und Masse bei Hegel und im modernen Begriff des Feldes, das gemeinsame Streben nach höchster Vereinheitlichung in scharfsinnigen Darlegungen hervor. Wie eng hier die mathematisch-physikalischen Interessen der Verfasserin mit ihrem — Schellingsche Elemente verstärkenden — Hegelianismus verknüpft sind, zeigt die prinzipielle Erörterung der Frage, ob und wie die dialektische Bewegung mathematisch darstellbar sei; für diese Darstellbarkeit wird die fortschreitende Entwicklung der höheren Mathematik „auf das Konkrete und Lebendige hin“ geltend gemacht. Minder ausgesprochen, aber doch — auch da, wo nicht Namen wie die Cohens und Rickerts genannt werden — latent vorhanden sind die Beziehungen auf Probleme der gegenwärtigen Philosophie. Es sei nur das Problem des Begriffs genannt; der Begriff als konkret, so formuliert Verfasserin den Hegelschen Gedanken, enthält die ganze Begriffsbildung, seine eigene Genesis, d. h. die gegensätzlichen dialektischen Bewegungen, in sich. Auch wird z. B. immer wieder gezeigt, wie Rationales und Irrationales bei Hegel in Korrelation stehen. — Zweifelloß strebt Verfasserin einen Hegelianismus an, der unsere Zeit in Gedanken erfassen sollte. Aber dann mußte sie nichts Geringeres als eine Philosophie fordern, die, wie die Hegelsche, alle vorhergehenden, so selbst alle, einschließlich der Hegelschen samt dem weiter entwickel-

ten Weltprozeß, in sich aufhöbe. Verfasserin spricht aber offen die Aporie aus, daß das wesentliche Prinzip für eine derartige Philosophie unserer Zeit fehlt. Mit der Einsicht, daß Hegels Philosophie — deren Verhältnis zur Romantik eine in ihrer Prägnanz besonders tiefe, die Dialektik von Gegenstand und Wissen glücklich und schlagend aufweisende Darlegung behandelt — ihrem eigenen Prinzip gemäß und gerade nach der Auffassung der Verfasserin über sich hinaustreibt, hängt aufs engste zusammen eine durch das ganze Werk sich hindurchziehende Hegelkritik, zu der die historische Gestalt der Hegelschen Philosophie auch sonst herausgefordert hat. Sie wird hier hauptsächlich so formuliert, daß Hegel nicht hinreichend den Geist in seiner empirischen Wirksamkeit von dem rein und absolut geltenden geschieden habe. Ein besonderer Teil „Die Identifikation des Geistes mit dem Absoluten“ ist dieser Frage gewidmet. Leider ist es der Verfasserin nicht vergönnt gewesen, diesen Teil zum Abschluß zu bringen, noch viel weniger, mit ihrem Ringen um eine Neugestaltung der Hegelschen Gedankenwelt zum Ziele zu gelangen — eine Aufgabe, die für eine offenbar im Hegelianismus aufgewachsene Persönlichkeit besonders schwer sein mußte. — Im Interesse der Philosophie ist dies tief zu beklagen; von der außerordentlichen Begabung und dem vielseitigen gründlichen Wissen der Verfasserin hätte man bedeutende Leistungen erwarten dürfen. Für die Herausgabe des Werkes verdient Käthe Hamburger den Dank aller Hegelforscher.

Eberswalde.

Dr. Heinrich Levy.

Wahl, Jean, Prof.: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* Paris, Rieder, 1929. 264 S.

Die Untersuchung knüpft an den Begriff des „unglücklichen Bewußtseins“ in der „Phänomenologie des Geistes“ an, geht aber über die Behandlung des Einzelproblems hinaus und will — wie es die allgemeinere Formulierung des Titels andeutet — „le malheur de la conscience“ als das Leitmotiv von Hegels Gedankenentwicklung und als den Wesenszug seiner Dialektik erweisen. Hierbei nimmt Wahl an, daß Hegels Philosophie aus dem Irrationalen erwachsen sei und daß dieses Irrationale in der Ausdrucksform des unglücklichen Bewußtseins das bestimmende Erlebnis des jungen Hegel gewesen sei. („La philosophie de Hegel ne peut pas être réduite à quelques formules logiques . . . La dialectique, avant d'être une méthode, est une expérience par laquelle Hegel passe d'une idée à une autre“, p. 9.) Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich die Einteilung des Werkes: I. Sur les démarches de la pensée de Hegel. — II. La place de l'idée de la conscience malheureuse dans la formation des théories de Hegel. — III. Commentaire d'un passage de la „Phénomenologie de l'esprit“ de Hegel. — IV. Sur la formation de la théorie Hegelienne de la notion.

Auf Grund genauen Quellenstudiums der theologischen Jugendschriften gibt Wahl eine psychologisch-genetische Analyse von Hegels Erlebnis des unglücklichen Bewußtseins, dessen Wesen er beschreibt als „le jeu antithétique de la pensée et l'effort synthétique“ (p. 13—17). Hegel wurde in seiner Jugendzeit durch zwei große Eindrücke dazu geführt, durch die Zeitströmung der „klassischen Romantik“, die ihn — gemeinsam mit Hölderlin — beeinflusste, und durch die historischen „Visionen“ des Christentums, die sich aus seinen theologischen Studien heraus entwickelten. In dieser Bedeutung des Wissens von der Zwiespältigkeit der Welt und der Sehnsucht nach ihrer Einheit weist Wahl das unglückliche Bewußtsein als das Hauptmotiv der Gedankenbildung des jungen Hegel nach und interpretiert von ihm aus die „Phänomenologie des Geistes“. Auch hier erweist es seine allgemeine Bedeutung: es ist nicht nur, wie es dem Wortlaut der Phänomenologie entsprechen würde, die letzte dialektische Stufe des Bewußtseins vor der Erscheinung des Geistes, sondern die Grundlage seiner dialektischen Weltansicht überhaupt. Wie es dort im Einzelfall dargestellt ist, so gilt es von jedem dialektischen Schritt: das unglückliche Bewußtsein ist die Vorstufe jeder neuen Synthesis, das Irrationale der Boden des synthetisch-Rationalen. Ebenso faßt Wahl das Wesen des Begriffs auf. Er ist die „Konkretion“ des im unglücklichen Bewußtsein Zerspaltenen und Vereinzelten. Hegels Weg zum wahren Weltbild führt über immer neue Stufen des unglücklichen Bewußtseins, das zugleich die treibende Kraft dieses Prozesses ist.

Diese Darstellung der Jugendgeschichte Hegels geht von einer psychologischen Problemstellung aus. Während es der bisherigen Hegelforschung darauf ankam,

gleichsam das „Urphänomen“ der Philosophie von Hegel innerhalb seiner Jugendentwicklung aufzufinden, sucht Wahl das „Urerlebnis“ des Philosophen auf. Diese Betrachtung ist nach zwei Richtungen interessant und fruchtbar, einmal weil sie von einer modernen Fragestellung ausgeht (Kierkegaard, die dialektische Theologie z. B. K. Barth, Gogarten, Emil Brunner), wenn sie Hegels Philosophie unter die Perspektive des unglücklichen Bewußtseins stellt, und dann weil es ihm gelungen ist, mit dieser Blickstellung eine Seite von Hegels Gedankenwelt sichtbar zu machen und eindrucksvoll herauszustellen — die glänzende Diktion der Darstellung trägt dazu bei —, deren Vorhandensein bisher mehr behauptet als wirklich erwiesen wurde.

Berlin.

Dr. Hans Wenke.

Hoffmeister, Johannes, Hölderlin und Hegel. (Philosophie und Geschichte 30.) Tübingen, J. C. B. Mohr, 1931. 50 S.

Nach Rosenkranz, Dilthey, Zinkernagel, Cassirer, Rosenzweig und dem hier Unterzeichneten bringt Hoffmeister eine neue Schrift zum Thema, — aus „geisteswissenschaftlichem“ Anspruch, der über die bloßen Symptome hinaus das mythische Wesen des „hohen Geistesbundes“ der Freunde ins rechte Licht stellen will. Typisch für alle Schriften dieser Einstellung bringt auch die Hoffmeisters weder Neues noch Tieferes, geschweige denn anderes Material als die bisherige Literatur; aber sie will offenbar allen denen eine Lücke ausfüllen, die als wesentlich an der Geisteswissenschaft die Scheu vor philologischen Feststellungen und vor historischen Ordnungsbegriffen betrachten. Je zeitloser aber die Problemstellung, desto verführerischer die Möglichkeit, viele Belege eklektischen Zusammenhängen und Wertungen dienstbar zu machen, und desto geringer die Nötigung, entgegenstehende Anschauungen kritisch zu werten oder überhaupt davon Kenntnis zu haben. — Hölderlin vor der Anschauung, daß er nur „stiller Sänger“ war, zu schützen, braucht man Hegel nicht mehr als Beweis heranzuziehen. Aber die kleine Schrift erscheint in einer Umgebung, die ein Eingehen auf sie rechtfertigt. — Hoffmeister will darstellen, was Hölderlins und Hegels Geisteshaltung der Anlage nach gemeinsam ist, und behält sich eine Studie über ihren Geistesbegriff vor, in dem die „Nuancen“ ihrer Entwicklung gezeigt werden sollen. Aber er setzt den inneren „Anspruch“ mit Übereinstimmung beider gleich, und die „Nuance“ mit Gegensätzlichkeit. So schön Hoffmeister das ihnen gemeinsame geschichtsphilosophische Problem vom Werden und Vergehen, von Untergang und Versöhnung und ihren Heroenglauben neu stilisiert, so obenhin behandelt er das Formale des dialektischen Problems, um die Übereinstimmung ihres „Anspruchs“ durchzuführen. Zunächst nimmt auch er Stellung zu dem kulturphilosophischen Problem, wie sich Dichter und Philosoph zueinander verhalten. Er erkennt, daß man eine philosophische Begriffsdialektik und eine dichterische Gefühlsdialektik nicht schroff entgegensetzen dürfe. Dies muß grade mir erfreulich sein, da man nicht müde wird, mir zu bezeugen, daß ich Hölderlins Philosophieren auf Kosten seiner Dichtung überschätze. Gleichwohl bestreitet er, daß Hölderlin Systematiker war; Hölderlin gestalte nur als Dichter dasselbe, was Hegel als Philosoph gestaltet. Demgegenüber ist festzuhalten, daß Hölderlin nicht nur gedichtet, sondern auch philosophiert hat, und zwar bewußt, obwohl mit schwankenden Gefühlen. Nach wie vor scheint es mir unbegreiflich, warum dem dichterischen Werte Hölderlins etwas Abbruch tun soll, was man Schiller oder gar Novalis ohne weiteres zubilligt, daß er nämlich die Doppelbegabung besessen hat, sein Inneres sowohl in Gedichten als auch in Begriffen zu gestalten. Nur bei Hölderlin fordert die Mode diese psychologische Selbstbeschränkung, der obendrein die Dokumente widersprechen. Aber weiter: Wenn Hegel zu den Kategorien seines späteren Systems von der Geschichtsphilosophie her kam, so ist dies lebendiger Beweis, daß historisches und systematisches Denken wurzelverwandt sind. Hölderlin aber, wie seine Dichtung nicht eindeutig etwa nur Rausch oder nur Hymne ist, hat nun auch noch als Philosoph selbst die Doppelbegabung, daß er den Dreitakt als Historiker und als Systematiker nebeneinander pflegt. Man stellt sich im heutigen Zeitalter des unperspektivischen Sehens ein System offenbar nur als eine scholastische Fixiertheit vor. Daß Hölderlin darum ringt, ein „offenes“ System zu finden, von seinen Anfängen bis zu den Bemühungen um eine Phänomenologie der Dichtung, die ihn schon in Hamburg an den Rand seiner Kräfte bringen, zeigt doch wohl, daß eine „denkerische Vollblütigkeit“ grade vom Streben nach systematischer Folgerichtigkeit des Weltbildes nur gefördert wird. Hölderlin

vermeidet der Absicht nach bereits, was in unseren Tagen die, die ein „offenes“ System suchen, grade am späteren Hegel auszusetzen haben, wie etwa H. Rickert. Wenn Hoffmeister selbst Hölderlins Vorliebe für das Wort „Offen“ hervorhebt, und damit gewiß nicht etwa Anarchie oder kosmische Selbstvergasung meint, so bleibt eben nur der Sinn der höheren Freiheit des Systembewußtseins, das alle Gegensätze umfaßt. In Hölderlins offenem Weltbild geht nun aber nicht nur die Grundrichtung Hegels, sondern auch die Schellings auf, zu der Hegel bald nach seiner Trennung von Hölderlin in Gegensatz tritt. Schelling aber ist nach Hoffmeister Gegensatz sowohl zu Hegel als auch zu Hölderlin. — Das sind Dinge, die nicht erst zum Geistbegriff der Freunde gehören, sondern in die Erlebnisgrundlagen. Die Weitung der Darstellung ins Logische kann die objektive, klassische, gestaltende Distanz Hölderlins zu den Lebensproblemen nur bestätigen, die seine spätere vermeintliche Mantik ebenso beherrscht wie seine Frühzeit. — Hoffmeisters Darstellung kann des biographischen Leitfadens gleichwohl nicht entbehren. Zu der Anmerkung, daß Hölderlin im Gegensatz zu Hegel Tübinger Anschauungen festhält und immer tiefer begreift, paßt die traditionelle Auffassung von „Wendungen“ in Hölderlins Entwicklung schlecht. Überhaupt hätte für das Frankfurter Symphilosophieren die Wurzel schon in der Tübinger Zeit sich aufdecken lassen. Wenn nach Hoffmeister Hölderlin zur Zeit der metrischen Hyperionstudie noch „die Treue“ fehlte, die er erst später verstand, so fehlte ihm m. E. nur diese prägnante Vokabel, da er gerade in diesen Fragmenten das Problem des stofflosen Genies erbarungslos vor sich selber analysierte. In dem Satz: „Aber nun macht ja das Werk [Hölderlins] selbst die Wandlung vom Subjektiven zum Objektiven durch: von der lyrischen zur tragischen Ode, von der Elegie zur Hymne, von der Lyrik zum Drama“ werden Dinge, die biographisch gesehen auf allen Lebensabschnitten Hölderlins nebeneinander hergehen, einer Fortschrittswertung unterworfen. Auch die Andeutungen über das geistige Verhältnis in diesem Symphilosophieren bleiben verschwommen. Warum soll man übrigens nicht bei einer solchen geistigen Freundschaft von Einflüssen sprechen? Geistige Einflüsse lassen sich doch so wie so nicht wie chemische Mischungen auf Formeln bringen. — Alles dieses ist nicht als Einwand ad hoc erfunden, sondern steht in der vorhandenen Literatur zur wissenschaftlichen Erörterung bereit. Hoffmeister ist Stilist genug um eine kritische Stellungnahme andeuten zu können, auch wo ihm der Platz zur Ausführlichkeit fehlt; aber der Mangel einer Auseinandersetzung mit der jüngsten Problemlage ist hier schon nicht mehr geisteswissenschaftlicher Eklektizismus! — Andererseits klingt mir vieles sehr bekannt, was bei dieser Vortragsweise den Anschein eigener Erkenntnis wecken kann, zumal Hoffmeister nur Rosenzweig ausdrücklich zitiert.

Hannover.

Prof. Dr. Wilhelm Böhm.

Simon, Ernst, Ranke und Hegel. München u. Berlin, R. Oldenbourg, 1928. XVI, 204 S. (Beiheft 15 der Histor. Zeitschr.)

Diese Schrift, mit der der Verfasser bei Hermann Oncken 1923 promoviert hat, behandelt ihr Thema in so geistvoller und kenntnisreicher Weise, daß sie die gleiche Aufmerksamkeit der Philosophen verdient, die ihr bereits von seiten der Historiker zuteil geworden ist. Die Aufgabe ist nicht leicht. Verwandtschaften und Gegensätze dieser beiden großen Gestalten des deutschen Geisteslebens lassen sich nicht mit scharf gezogenen Linien abgrenzen. Tiefer sind sie nur zu erfassen durch die Ableitung aus der Wesensart der beiden Persönlichkeiten; diese aber führt zugleich über sie hinaus zu den ideellen Bewegungen, welche durch sie repräsentiert werden. Die zu vergleichenden geistigen Haltungen und Urteile sind aber auch nicht in derselben Weise aus den Werken beider zu gewinnen: bei Hegel sprechen sie sich in der „Reflexion“, im „System“ aus, bei Ranke ist das Entscheidende in die geschichtliche Darstellung versenkt, seine Reflexionen außerhalb dieser sind unsystematisch und entbehren der strengen philosophischen Formung. Hier ist also eine philosophische Formulierung und Systematisierung der Rankeschen Gedanken zu leisten, durch welche eine Herausarbeitung desjenigen, worin Ranke und Hegel sich berühren und auseinander gehen und der Zusammenschluß mit der Begründung der Wesensart beider Persönlichkeiten erst möglich wird. Simon hat alle diese Forderungen ausgezeichnet — leider nur in einem durch zahllose Fehler beeinträchtigten Druck — mit Hilfe einer glänzenden Darstellungskunst erfüllt. Diese bewährt sich ebenso in dem lebensgeschichtlichen Hauptteil, der

den Kampf um Hegel behandelt wie in dem systematischen, in welchem Rankes Ideenlehre und Hegels Philosophie der Geschichte tiefdringend und fein abwägend einander gegenübergestellt werden. Wie dort in lebensvollen Bildern Rankes Freunde und Hegels Gegner als Vertreter des „dezentralistischen“ Denkens in ihren geistigen Kämpfen mit Hegel und seinen Anhängern — als zentralistischen Denkern — vorgeführt werden, so wird hier Rankes und Hegels Stellung zu den metaphysischen und methodischen Grundproblemen in ihrer konkreten Entfaltung geradezu spannend entwickelt. Den letzten Grund des Gegensatzes zwischen Rankes kritisch zurückhaltender sokratischer und Hegels dialektisch absolutistischer Weltansicht und Methode aber findet Verfasser in der religiösen Haltung beider. — Nicht in allen Argumentationen, auch nicht in jedem Punkte seiner das Verhältnis zu Ranke zweifellos trefflich erhellenden Hegelauffassung wird man Simon zustimmen können. Der Wert des Ganzen würde aber auch durch kritische Bemerkungen nicht beeinträchtigt werden. Es ist ein reiches, höchst anregendes Buch; auf ein näheres Eingehen wird nur mit großem Bedauern unter dem Zwange der Raumbeschränkung verzichtet.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

c) Einzelne Gebiete und Probleme

Fischer, Hugo, Dr., Privatdozent a. d. Univ. Leipzig. *Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit.* (Abhandl. der Sächs. Staatl. Forschungsinstitute. Abt. f. Psychologie Nr. 29.) München, C. H. Beck, 1928. V u. 336 S.

Was von vornherein für dies Werk einnimmt, ist die hohe und offen eingestandene Begeisterung des Verfassers für den Denker, dem es gilt. Fast möchte man meinen, des panegyrischen Tones, den der Verfasser gleich zu Anfang einschlägt, sei es etwas zu viel; aber denkt man daran, wieviel Haß und Hohn während der letzten siebenzig Jahre sich auf den Namen Hegels gehäuft hat, dann berührt es wahrhaft erquickend, zu sehen, wie jemand, der selber schlechterdings kein „Hegelianer“ ist, der Größe Hegels mit uneingeschränkter Bewunderung huldigt. Er erklärt einleitend: „Hegel in seiner klassisch-epochalen Gesamtwertung ist selbst letzte Wurzel und Krönung, urwüchsiges Gebilde höchsten Ranges, Gesetzgeber einer eigenen Allgemeingültigkeit“ (S. 4). „In beharrlichster, unaufhaltsam lebendiger Zeugungskraft, die stets schon aus dem Boden des Werkturns erwächst, gestaltet sich das Werk von Werken. Die gründlichste, eindringlichste Bemühung um die schöpferische Erfassung des bestimmten Formzusammenhangs in allen seinen Konsequenzen bewegt sich zunehmend in die Verwurzelung dieses Gedankens hinein, in die Quelle seiner Leistung“ (S. 18). „In seiner ganzen Tiefe und im Reichtum seiner Formrichtungen stellt das Werkturn die gesammelte Kraft dar, mit der der Epochaltypus Hegel sich eine totale Perspektive durch den universalen metaphysischen Totalvollzug eröffnet und mit der er diesen Totaldurchblick in dauernden Gedanken befestigt“. „Zuhöchst ist eine einzelepochale Welt zugleich eine gesamtepochal bedingte Welt von Welten“ (S. 2). Es ist hier „ein Typus des Stiles entstanden, der in der nachchristlichen Geschichte der Metaphysik nicht seinesgleichen hat“ (S. 23). Dazu gesellen sich dann im Laufe der Abhandlung Urteile wie dieses: „Das Höchste, was ein Deutscher jemals an universalen, philosophischen, schöpferischen Bildung erreicht hat und erreichen konnte, wurde mit Hegel erreicht“ (S. 102). Wenn von diesen Grundlagen aus der Verfasser dann an Hegel Kritik übt und auf die selbstverständlichen Einseitigkeiten und Unvollkommenheiten seines Standpunktes hinweist, so hat er natürlich dazu das vollste Recht. Er wird aber auch nichts dagegen haben dürfen, wenn man seine Auffassung Hegels nicht frei von Einseitigkeiten findet. Er stellt Hegels Leistung in drei Büchern dar, von denen das erste seine Jugendschriften, das zweite „das Werk des Mannes“, nämlich die Logik, das dritte „das Alterswerk“, nämlich die Rechtsphilosophie behandelt. Dieser Aufbau dürfte kaum der Sache gerecht werden. Hegels vielleicht gewaltigste Schöpfung, die Phänomenologie, fällt dabei so gut wie ganz unter den Tisch, und dabei ist sie doch vor allem das Werk des Mannes, in seinem siebenunddreißigsten Lebensjahre geschrieben und als die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins Abschluß einer ganzen philosophischen Epoche und Fundament einer ganz neuen Stellung des denkenden Geistes zur Wirklichkeit. Und geht es an, die Rechtsphilosophie, die Hegel als Fünfzigjähriger vollendet hat, sein

Alterswerk zu nennen? Wo bleibt ferner die Enzyklopädie, deren erste Gestalt vier Jahre früher als die Rechtsphilosophie veröffentlicht worden ist und die in ihren späteren, ausführlicher gestalteten Auflagen eine ganz unvergleichliche Wirksamkeit geübt hat? Man wird doch sagen müssen, daß es Hegel, der bald nach Vollendung seines einundsechzigsten Jahres starb, nicht vergönnt gewesen ist, sein Alterswerk auszuführen, daß die vier Werke: Phänomenologie, Logik, Enzyklopädie und Rechtsphilosophie die Früchte seiner männlichen Reife gewesen sind, und daß in dem Fragment seiner Beweise vom Dasein Gottes der Anfang eines Alterswerkes vorliegt, von dem man in der Tat auf das tiefste bedauern kann, daß es nicht vollendet worden ist. Immerhin liegt in dem, was von seinen Vorlesungen uns erhalten worden ist, ein Denkmal seiner bis zum Alter ungeschwächten Geistesarbeit vor, dessen sich ernstlich anzunehmen gerade gegenwärtig aller Anlaß gegeben ist. Neben diese, wir möchten sagen, auf das Biographische bezügliche Einseitigkeit tritt bei dem Verfasser die auf das Inhaltliche von Hegels Werk bezügliche, die sich daher schreibt, daß der Verfasser von der Psychologie aus an Hegel herantritt. Es ist eine geistig lebendige, dem Gedanken nach Möglichkeit aufgetane Psychologie, aber es ist doch nicht die Wissenschaft des reinen Denkens, in der Hegel selbst mit allen Fasern seines Wesens gelebt hat. Daß Hegel durch und durch abstrakter Denker gewesen ist und nur dadurch die konkrete Fülle des Begriffs hat entfalten können, darf nie vergessen werden. Am deutlichsten wird in dieser Hinsicht der Abstand, der ihn von der Vorstellungswelt des Verfassers trennt, an der merkwürdigen Stelle, wo der Verfasser „die übertriebene Gründlichkeit des Betrachtens“ beim jungen Hegel tadelt, als ob es diesem jemals im Ernst auf etwas anderes angekommen wäre, als die Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit zu erkennen. Er erklärt: „jeder, der sieht und wertend erfäßt, worum es geht, muß diese Haltung verwünschen“ (S. 87), eine seltsame Verkennung der Aufgabe des reinen Denkens, das schlechthin nur in die Gruft der dunkeln Worte hinabzusteigen hat. Übrigens ist innerhalb der Grenzen, die dem Verfasser sein eigener Standpunkt zieht, seine Darstellung der geistigen Verfassung des jungen Hegel höchst anziehend und lebendig. Er rückt ihn freilich nach der Meinung des Referenten allzu nahe an den Sturm und Drang heran, den er doch eigentlich nur als schon durch die großen Klassiker überwunden kennen gelernt hat; dafür aber ist er dann in der Lage, ihn von der Romantik gänzlich abzurücken, mit der er tatsächlich nie etwas gemein gehabt hat. Bei der Darstellung der Hegelschen Logik liegt es dem Verfasser nahezu ausschließlich am Herzen, die in ihr enthaltenen Kritiken der verschiedenen möglichen metaphysischen Standpunkte, denen Hegel ja in seinem Systeme der Vernunft sämtlich ihren bestimmten Platz anweist, hervorzuheben; er bemerkt: „Die schöpferische Eigenart der Hegelschen Logik besteht in diesem Bezuge darin, daß sich die absolute Gedankenentwicklung aus der metaphysischen Schau eines geschichtlichen Denkers nährt“ (S. 158). Die spezifisch logische Arbeit, die dialektische Seite seiner Gedankenentwicklung interessiert ihn weniger. Meint er doch sogar: „Wenn Hegel wirklich der Meinung gewesen sein sollte, daß seine logische Philosophie lehrbar sei, dann befand er sich in einem unbegreiflichen (wenn schon genialen) Irrtum“ (S. 101). Man könnte ebenso gut sagen, irgendein Lehrsatz der höheren Mathematik sei nicht lehrbar, denn er setzt genau so eine bestimmte Disposition beim Lernenden voraus wie der Geist der Hegelschen Logik. Ganz sichtbar wird die Grenze, die den Verfasser von der Philosophie des reinen Begriffs trennt, in den Worten, mit denen er Hegels Lehre vom Werden als den „Ausdruck der reinen irrationalen Triebkraft der Formung“ bezeichnet und meint, hier liege unzweifelhaft „eine romantische Übersteigerung der klassischen Methode“ vor (S. 134). Bei der Betrachtung der Hegelschen Rechtsphilosophie ist das Auffallendste, daß der Verfasser an der unerbittlichen Kritik, mit der Hegel den Standpunkt der autonomistischen Moral bekämpft — die erschütterndste Pathologie des moralischen Subjektivismus, die je geschrieben worden ist — vollkommen achtlos vorübergeht. Das geschieht nicht ohne guten Grund. Hier nämlich wird am stärksten klar, was die Stellung des Verfassers von der Gesamtkonzeption des Hegelschen Geistes trennt: er kommt als Psychologe doch über die Subjektivität nicht hinweg. Alles, was innerhalb des bewußten Seelenlebens liegt, behandelt er ausgezeichnet. Zum Beispiel ist es höchst wertvoll, wie er die Verwandtschaft und die Unterschiede der Hegelschen Stimmung und der des Jakob Böhme einerseits, eines Leibniz andererseits schildert. Aber er kommt bei dem Hegelschen System über den Begriff der reinen Persönlichkeit nicht hinaus, mit dem ja freilich Hegels System der Logik ab-

schließt, aber doch nicht, ohne den Übergang von da zur Natur und von der Natur zum Geist anzudeuten; der Geist aber steht bereits vor der Logik als das erste und letzte Prinzip da, und wenn für irgendeinen Denker, dann gilt für Hegel das „ab Jove principium“. In diesem Punkte sind die Gebildeten unserer Tage und auch die Philosophen merkwürdig lebensfern. Der Verfasser hat sich von Troeltsch erst müssen sagen lassen, was Protestantismus sei, und behauptet dann, was Hegel sehr übelgenommen haben würde, daß Hegel überhaupt nicht zum Protestantismus gehöre (S. 37). So bleibt ihm auch der Begriff, auf dem der ganze Hegelsche Gedankenbau sich gründet und der ihn krönt, unzugänglich, der Begriff des absoluten Geistes. Doch liegt in der Haltung des Verfassers so viel, was aus der Gebundenheit an die Fessel irgendeines Abstraktums, wie Hegel sich ausdrückt, zur Freiheit des reinen Begriffes drängt, daß wohl zu hoffen ist, er werde den Zugang zu der konkreten Totalität des Lebens im absoluten Geiste noch finden.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Wenke, Hans, Hegels Theorie des objektiven Geistes. Halle (Saale), Max Niemeyer, 1927. 125 S.

Diese fleißige und verständnisvolle Arbeit wird durch ihren Titel nicht ganz zutreffend bezeichnet. Der Verfasser betrachtet es als seine erste Aufgabe, „die allgemeinen philosophischen Prinzipien, die den objektiven Geist konstituieren, systematisch darzustellen“ (S. 4) und verwendet auf diese Fundamentierung seines angegebenen Themas 92 von den im ganzen 125 Seiten seiner Abhandlung. Es ist aber anzuerkennen, daß er seine Aufgabe gut gelöst hat. Ob es berechtigt ist, als das Grundproblem der gesamten abendländischen Philosophie des Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen anzusehen, mag dahingestellt bleiben; daß es bei Plato und Aristoteles, daß es im Universalienstreit des Mittelalters stark im Vordergrund steht, ist gewiß richtig. Aber fraglich ist doch, ob man bei Kant das Besondere, bei Hegel das Allgemeine als den Ausgangspunkt ihres philosophischen Denkens erklären darf (S. 7). Nachdem der Verfasser den von Hegel als ungenügend gekennzeichneten Standpunkt der Abstraktion dargestellt hat (S. 7—23), gibt er eine recht gute Einführung in den Sinn der Hegelschen Dialektik (S. 25 ff.) und kommt zu dem Ergebnis, daß erst die dialektische Methode das Weltbild der konkreten Totalität ermögliche (S. 37). Diese konkrete Totalität nun ist das, was Hegel die Wirklichkeit nennt, ihrer Struktur nach selbst dialektisch und nur unter der Voraussetzung des am Anfange aller dialektischen Entwicklung stehenden Absoluten überhaupt begreiflich (S. 41). Auf diese Weise gelingt Hegel die Vereinigung des platonischen und des aristotelischen Weltbildes: der Logos bewahrt seinen platonischen Seinscharakter, wird aber dem Telos des Aristoteles entsprechend zum immanenten Prinzip im Entwicklungsprozesse der Wirklichkeit (S. 52). Nicht minder anzuerkennen ist die Entwicklung des Übergangs von der logischen Idee zum Geistbegriff, der zu dem Logos das Ethos hinzufügt und das Resultat hat, daß die höchste Definition des Absoluten lautet: das Absolute ist der Geist (S. 69). Innerhalb des Geistbegriffes sucht nun der Verfasser an Hand der Hegelschen Phänomenologie die Deduktion dessen herauszuarbeiten, was Hegel den objektiven Geist nennt, um dann erst im Anschluß an Hegels Rechtsphilosophie die Theorie dieses „Teilgebietes im Aufbau der geistigen Welt“ (S. 93) zu entwickeln (S. 105 ff.). Hier gibt der Verfasser dann freilich nur einen kurzen epitomatorischen Aufriß dessen, was Hegel in seiner Rechtsphilosophie auseinandersetzt, und wird damit doch der Erkenntnis selbst wieder untreu, der er (S. 42) ausgezeichnet Ausdruck gegeben hat, daß man hinter das, was Hegel will, durch solches Sichbinden an die Textfolge der Hegelschen Werke nicht kommen kann. Aber auf diesen Punkt einzugehen, möchte der Referent hier verzichten. Er hat die Bedenken, die sich ihm aus der Hegelschen Gesamtanschauung heraus gegen die von Hegel angewandte Systematik betreffend die Welt des Sittlichen ergeben, bereits in seiner Einleitung zu Hegels Rechtsphilosophie vorgebracht und muß geduldig abwarten, bis die jungen Hegelianer sich dem großen Meister so frei gegenüberstellen werden, daß sie seine Konstruktionen im einzelnen nicht als sakrosankt betrachten.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Kayser-Eichberg, Ulrich, Dr., Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels. (Inauguraldissertation 1930.) 87 S.

In dieser Dissertation kündigt sich ein selbständiger Geist an, der sich in Hegel so hingelegt hat, daß er aus dem Innern von dessen Gedankenwelt die grundlegenden Probleme in einem sachlichen Zusammenhange darstellen kann, der nicht an ein überliefertes Schema gebunden ist und darum auch die nach Hegel aufgetauchten Anschauungsweisen unbefangen zu betrachten und zu beurteilen vermag. Der Verfasser weist durch stete Parallelisierung der Hegelschen Lehre vom Geist in ihrer rein logischen und ihrer phänomenologischen Form mit den Bestimmungen seiner Geschichtsphilosophie überzeugend nach, wie vollständig in dieser die Hegelsche Geistesphilosophie systematisch fundiert ist. „Die Geschichtsphilosophie“, so lautet sein Ergebnis, „bezweckt weder die Konstruktion des universalhistorischen Prozesses vom Standpunkte des Betrachters aus, noch die Gewinnung einer diesen Prozeß abschließenden historischen Kultursynthese, sondern sie ist, kantisch gesprochen, die Beantwortung der Frage, wie Geschichte, die sie auf ihre Geschichtlichkeit interpretiert, überhaupt möglich ist.“ Der Verfasser ringt in dieser Erstlingsschrift noch vielfach mit dem Ausdruck; es ist zu erwarten, daß, sobald er auch über diesen wird Meister geworden sein, er zur Fortbildung der Philosophie des deutschen Idealismus wertvolle Arbeit wird leisten können.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Foster, Michael, B., B. A., Dr. phil.: Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929. 110 S.

Die vorliegende Dissertation, aus der Schule R. Kroners stammend, weist in eindringlichen und treffsicheren Analysen nach, daß das Subjekt in Hegels Philosophie nicht voll zu seinem Recht gelangt. Daher zeigt sich als die „Erinnye“ der verletzten Subjektivität in der Geschichte das Schicksal des Geistes. Dieser Sachverhalt wird an dem Freiheitsbegriff aufgewiesen und zwar, mit einer Begrenzung des Themas, vor allem an der Bedeutung des Freiheitsbegriffes für die Lehre vom Staat. Es sind hier zwei Freiheitsbegriffe zu unterscheiden. Hegel geht aus von Kants moralischer „Freiheit unter dem Gesetz“, aber er ersetzt die formale Gesetzmäßigkeit des moralischen Imperativs durch die konkrete Sittlichkeit. Das Individuum gewinnt seine Freiheit, indem es die bestimmte, historisch gewordene Form der sittlichen Daseinsordnung anerkennt und in seinen Willen aufnimmt. Aber neben dieser Freiheit, die in der Hingabe des Einzelnen an das Allgemeine der Sittlichkeit besteht, bleibt die Freiheit als Beschränkung dieser Hingabe, die „Ellbogenfreiheit der Willkür“, mit anderen Worten, das Recht der „schlechten Subjektivität“. Diese von Hegel gehabte Willkürfreiheit findet nun, in der Idee nicht gerechtfertigt, dennoch Einlaß, so z. B. in den „bürgerlichen Freiheiten“ der Rechtsphilosophie. In sehr einleuchtenden Darlegungen zeigt Foster, wie sich diese unüberwundene Doppelheit des Freiheitsbegriffes auf allen Entwicklungsstufen der Hegelschen Staatsphilosophie findet: in der Reichsverfassungsschrift als die Zweiheit der Vielen, die den Begebenheiten mit Einsicht in ihre Notwendigkeit dienen, und der Wenigen, die die Begebenheiten lenken (17); in dem System der Sittlichkeit von 1802 als die außerhalb des Systems der Sittlichkeit stehende „absolute Regierung“ (24). Diese Dualität erhält sich dann trotz dem großartigen Überwindungsversuch, der sich in dem Aufsatz über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts ankündigt und der seit der Phänomenologie des Geistes die Anerkennung der Subjektivität als des Prinzips der Moderne zur ausdrücklichen Absicht macht. — In einem Schlußkapitel, das methodisch nicht ganz im Einklang mit der streng philosophischen Haltung der vorangegangenen Untersuchung steht, versucht Foster, den Lösungsversuch Hegels als „konkreten Pietismus“ historisch abzustempeln.

Diese Schrift zeugt auf jeder Seite von der Kennerschaft und dem philosophischen Sinn des Verfassers, und ich zweifle nicht, daß seine Hegelkritik einen wirklichen Mangel aufzeigt. Dennoch scheint mir die Frage am Platze, ob diese Kritik der Problematik Hegels gerecht wird. In der Einleitung heißt es: „So wird die Philosophie der Geschichte aus der Gesellschaftsphilosophie geboren“ (3). Hier scheint mir das *πρῶτον ψεύδος* zu liegen. Der geschichtsphilosophische Ansatz (bei Hegel mit der grundlegenden philosophischen Fragestellung identisch) hat wohl einen ursprünglichen Bezug zur Gemeinschaft, aber er ergibt sich nicht erst aus der gesellschaftsphilosophischen Problematik. Man könnte dies am besten an den schon in den Jugendschriften angelegten Begriffen der „Entzweiung“ des Lebens und der Wiederherstellung der verletzten Einheit, der

„Versöhnung“, erläutern. Das die Versöhnungshandlung vollziehende Individuum (für Hegel in erster Linie: der Philosoph selbst) ist in der Tat konkretes Individuum in einer konkreten Situation; und zugleich ist dieser Vollzug objektives Geschehen: ein Knotenpunkt der historischen Entwicklung. Allerdings konnte aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, der konkrete Begriff des Individuums von Hegel nicht festgehalten werden, und die Analyse Fosters bringt die Folgen dieses Verlustes sehr klar zum Vorschein. Aber weil Foster den Ansatzpunkt der Philosophie Hegels in der Geschichte und in einer bestimmten Gegenwartssituation übersieht, verfällt seine Darstellung einer gewissen Einseitigkeit. Sie zeigt sich bei der Interpretation des Zeitbegriffes: da Foster die Bedeutung der „Gegenwart“ für Hegel nicht richtig würdigt, muß er ein unverbundesenes Nebeneinander von *tempus edax* und *tempus creator* feststellen (vgl. S. 36). Sie zeigt sich ferner im Zurückdrängen des Christentums gegenüber der Antike bei der Darlegung von Hegels historischer Orientierung (43). Daraus ergibt sich wieder, daß die Bedeutung der Dialektik für die Geschichtsphilosophie hinter ihren statischen Momenten allzusehr zurücktritt. Foster meint, für Hegel blieben die Veränderungen von Gesetzbuch und Verfassung letzten Endes unverstänlich (101). Der Gedanke aber, mit dessen Hilfe der Verfasser diese Grenze Hegels überschreiten will — alles Erfüllen des Gesetzes ist schon ein Hinausgehen über dasselbe —, scheint mir vielmehr hinter Hegels Konzeption zurückzubleiben. Ich verweise nur auf die Behandlung der Kategorien der „Veränderung“ und der „Verjüngung“ in der Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte.

Eine ernstliche Auseinandersetzung mit der vorliegenden Schrift konnte hier nur angedeutet, nicht durchgeführt werden. Sie würde in jedem Fall fruchtbar sein, da wir es mit einem Forscher zu tun haben, dessen Argumente nicht sorgfältig genug erwogen werden können und der uns auch dort noch belehrt, wo wir seiner Auffassung nicht ganz beistimmen können.

Berlin.

Privatdozent Dr. Helmut Kuhn.

Busse, Martin. Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat. Berlin, Junker & Dünhaupt, 1931. 141 S.

Der Verfasser hat sich zu seiner Erstlingsarbeit eine reichlich schwere Aufgabe gestellt. Man darf aber sagen, daß er sie befriedigend gelöst hat. Es ist, nachdem die Hegelstudien in ungeahnter Weise aufgeblüht sind, ein dringendes Erfordernis, das Verhältnis aufzuhellen, in dem Hegels Phänomenologie zu seinen späteren Werken steht, und zu zeigen, wie die Gegenstände dieser Werke sich in der Phänomenologie zwar unter anderem Aspekt und doch in gleicher geistiger Grundauffassung behandelt zeigen. So hat der Verfasser sehr recht getan, wenn er zuerst eine Einführung in und eine Übersicht über die Phänomenologie im allgemeinen gibt. Er faßt sie als den „Weg zur Wissenschaft“ und als die „Entwicklung des erscheinenden Wissens“; aber dieser Weg zur Wissenschaft ist selbst strengste methodische Wissenschaft, und diese Entwicklung des Wissens ist selbst System des Wissens. In diesem System wird der Staat nicht an einer einzelnen Stelle begrifflich abgehandelt, sondern, wie das Selbstbewußtsein von einem Standpunkt zum andern sich entwickelnd betrachtet wird, erscheint jedesmal eine besondere Form des Gemeinwesens, die dem jeweiligen Standpunkt des Bewußtseins entspricht und zugleich mit ihm über sich hinausführt. Dabei läßt sich aber nachweisen, daß die logischen Bestimmungen, in denen Hegel hernach die Lehre vom Staat auseinandersetzt, den Darlegungen der Phänomenologie überall zugrunde liegen. Der Verfasser folgt den Hegelschen Äußerungen über den Staat von seinem Naturrechtsaufsatz über die Propädeutik, Rechtsphilosophie und Enzyklopädie bis zu seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte und ist dadurch in den Stand gesetzt, die ganze Sphäre des vernünftigen, zur Verwirklichung der Freiheit bestimmten Gemeinschaftslebens, die Hegel mit dem Namen „der objektive Geist“ bezeichnet, nach Hegels Denkweise zu entfalten. Wenn er S. 58 hervorhebt, daß in der Phänomenologie die Stufe der Moralität der des Staates übergeordnet erscheint, was für die Rechtsphilosophie nicht zutrifft, so hat er damit zweifellos recht. Aber auch in der Phänomenologie ist die Moralität nicht die höchste Stufe des sittlichen Lebens, sondern die Vorstufe der Religion, und in der Rechtsphilosophie ist wiederum der Staat nicht das Letzte, sondern der absolute Geist, der sich in der Weltgeschichte, d. h. in der Aufhebung jedes einzelnen Staates offenbart. Und so kommen die beiden Auffas-

sungen, die eine vom subjektiven, die andere vom objektiven Gesichtspunkte her, doch schließlich auf eins hinaus.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Löwenstein, Julius, Dr., Hegels Staatsidee, ihr Doppelgesicht und ihr Einfluß im 19. Jahrhundert. Berlin, Julius Springer, 1927. 183 S.

Das ist ein geistreiches Buch, das nicht bloß von großer Belesenheit seines Verfassers, sondern auch von dessen Fähigkeit zeugt, einen umfangreichen Stoff lichtvoll und anziehend vor dem Leser auszubreiten. Für die Philosophie freilich kommt nicht viel dabei heraus. Wenn man wie der Verfasser dem Hegelschen Denken so fremd gegenübersteht, daß man meint, seine spekulative Philosophie und der dialektische Beweis seien nicht logisch-stringent, sondern existentiell-glaubenshaft, dann wird man in den eigentlichen Kern der Gedankenwelt Hegels nicht eindringen können. Es wird wohl schwerlich eine Idee bei Hegel geben, von der sich nicht nachweisen läßt, daß sie ein Doppelgesicht trage; oder vielmehr, es gehört zu den Grundsätzen der Erkenntnis bei Hegel, daß die Idee in sich entgegengesetzte Momente trägt, aus deren Ineinsetzung erst ihre konkrete Totalität sich ergibt. Indem der Verfasser diesen Grundsatz nicht anerkennt, verbaut er sich die Möglichkeit, ein lebensvolles, einheitliches Bild der Hegelschen Staatsidee zu zeichnen. — Höchst wertvoll aber ist das, was der Verfasser über die Nachwirkung und den Einfluß der Hegelschen Staatslehre im 19. Jahrhundert mitteilt. Auch da muß man freilich von allerlei Sondermeinungen abstrahieren, die der Verfasser bei der Gelegenheit über politische und soziale Strömungen jener Zeit vorträgt und die allzu deutlich ihre Herkunft aus der südwestlichen Ecke Deutschlands verraten. Aber hält man sich an die sachliche Darstellung des Rechts- und Linkshegelianismus, der Geschichts- und Staatsauffassung der großen deutschen Historiker und Staatstheoretiker der Bismarckzeit und endlich auch des Sozialismus und der materialistischen Geschichtsauffassung, dann gewinnt man vielfache Einblicke in gegenwärtig leider stark in den Hintergrund gedrängte Geistesarbeit. Besonders danken wir es dem Verfasser, daß er die Erinnerung an Konstantin Rößler wieder lebendig gemacht hat, einen überaus feinsinnigen und objektiven Denker, dem zum Staatsmanne nur die nötige Robustheit gefehlt hat. Das Licht, in dem der Verfasser den Sozialismus, vor allem den Marxismus sieht, halten wir für ein übles Irrlicht; es wird wohl auch für den Verfasser nicht mehr lange leuchten, nachdem sich der Marxismus immer deutlicher praktisch als eine Fehlentwicklung manifestiert hat.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Giese, Gerhardt, Dr., Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung. Halle (Saale), Max Niemeyer, 1925. IX, 185 S.

Der Verfasser, der mit selbständigem Urteil an sein Thema herangeht, sieht den Staat nach Hegel an als ein durch und durch „sittlich-geistiges Wesen, als die Wirklichkeit der in einem Volke vorhandenen sittlichen Kraft, als ein lebendiges Ganzes“ (S. 7). Daß er damit die Meinung Hegels richtig erfaßt hat, ist unbezweifelbar. Nicht minder richtig ist es, daß er fordert, wir müßten Hegel als religiösen Menschen verstehen, wenn wir seine Philosophie des Geistes in ihrem tiefsten Sinne begreifen wollen (S. 20). Die Grenze aber für das Verfassers Einsicht in Hegels Gedankenwelt zeigt sich da, wo er meint, das, was Hegel in der Enzyklopädie den absoluten Geist nennt, könne nur das Verhältnis des endlichen, menschlichen Geistes zum Absoluten bedeuten (S. 34). Die Darstellung des grundsätzlichen Gedankens von Hegels Rechtsphilosophie ist sehr einsichtig und mit mancherlei Hinweis auf abweichende Meinungen illustrierend gegeben. Im nächsten Abschnitt über den Staat als Nation und sein Verhältnis zu den übrigen Seiten des Volkslebens erörtert der Verfasser zuerst den Begriff des Volksgeistes bei Hegel, dann den der Nation, wobei er doch zu Behauptungen kommt, die beanstandet werden müssen, z. B. daß Wissenschaft und Kunst nicht bloß Momente des geistigen Wesens Staat, sondern in gewisser Weise selbst Staat seien (S. 105). Was der Verfasser zu dem Thema: Religion, Kirche, Staat ausführt, trifft in weitem Umfange das Richtige; den Vorwurf aber, der gegen Hegels Konstruktion zu erheben ist, daß er die Sphäre der sittlichen Freiheit nicht voll zu ihrem Rechte kommen lasse, weil ihm der Staat den Inbegriff der Sittlichkeit bedeutet, vermag er nicht zu entkräften. Es ist ihm da bei einer Polemik gegen den Referenten, der den Unterschied von Legalität

und Sittlichkeit betont hatte, ein seltsames Mißverständnis passiert, das sich einfach dadurch aufhellen läßt, daß der Referent ihn bittet, an Stelle des Wortes „Keuschheit“, dessen gesunden Sinn der Verfasser offenbar verkannt hat, das Wort „Herrschaft über die geschlechtliche Begierde“ zu setzen (S. 123). Der letzte Abschnitt der Schrift handelt nun über das, worauf die ganze Arbeit hinzielt: Staatserziehung im Hegelschen Sinne. Er gibt da eine reiche Fülle von guten und gesunden Grundsätzen an und erfreut besonders durch eine besonnene Abweisung der neuesten Mode in der protestantischen Theologie, die von einer christlichen Kultur überhaupt nichts wissen will. Der Verfasser legt den höchsten Wert auf eine religiöse Erziehung, weil auch der Staat nur „aus der Religion hervorgeht“ (S. 178 ff.). Im übrigen merkt man an diesem Abschnitt doch auch, wie schnell die Gesichtspunkte selbst bei den innerlichsten Fragen der Pädagogik wechseln. Der Verfasser stand, als er seine einsichtsvolle Arbeit niederschrieb, noch unter dem Eindruck der durch die Jugendbewegung aufgeworfenen Fragen. Von dieser aber ist so gut wie nichts mehr übrig, und es handelt sich jetzt gerade in unserer Jugend um ganz andere Ideale und Bestrebungen.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Dürck, Johanna, Dr., Die Psychologie Hegels. Bern, P. Haupt, 1927. IV, 76 S.

Den Hauptteil dieser Abhandlung bildet eine sehr verständige und die Zusammenhänge des Hegelschen Denkens besonders mit dem Kantischen gelegentlich sehr klug hervorhebende Wiedergabe des Abschnittes über den „subjektiven Geist“ in der Hegelschen Enzyklopädie. Man kann denen, die sich in Kürze und möglichst unbehindert durch die Hegelsche Terminologie über diesen Teil der Hegelschen Geisteslehre informieren wollen, diese Darstellung nur empfehlen. Die vorausgehenden acht Seiten einer allgemeinen Grundlegung leiden darunter, daß sie mit Vorstellungen operieren, die für Hegel nicht entscheidend sind: Wertbewußtsein, Werte schaffen, werterfüllt und werterfüllend, Wertwelt — man fragt sich, wo da die Hegelschen Grundbegriffe Vernunft, Idee, Wahrheit bleiben. Dagegen bieten die elf Schlußseiten der Abhandlung, die Parallelen zwischen der Hegelschen und den wichtigsten modernen psychologischen Methoden aufzuzeigen bemüht sind, allerlei Anregendes und hüten sich dabei anerkennenswerterweise vor künstlichen Harmonisierungsversuchen.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Salditt, Maria, Dr., Hegels Shakespeareinterpretation. Berlin, J. Springer, 1927. 46 S.

Referent ist der Letzte, behaupten zu wollen, daß Hegel die Konflikte und Gestalten der tragischen Dichtung immer zutreffend gedeutet habe. Hegel hat die dichterische Grundidee sowohl von Schillers Wallenstein wie von dessen Braut von Messina nicht rein ans Licht heben können, und es wäre auch kein Sakrileg, wenn jemand meinen wollte, er habe selbst die von ihm aufs höchste gepriesenen griechischen Tragiker nur einseitig erfaßt. Warum sollte er nicht auch bei seinen überhaupt nur gelegentlichen Hinweisen auf Figuren Shakespeares fehl gegangen sein? Hat doch sogar Goethe trotz umständlicher Bemühungen das Hamletproblem nicht befriedigend gelöst, so daß sich Hegel in bester Gesellschaft befinden würde. Demnach war die Verfasserin durchaus berechtigt zu dem Versuche, Unzulänglichkeiten in Hegels Shakespeareinterpretation aufzudecken. Daß sie aber diese Unzulänglichkeiten gleich auf den grundlegenden „Begriffskreis“ des Hegelschen Denkens, auf seine Auffassung vom Endlichen und Individuellen zurückzuführen unternimmt, ist dann doch ein allzuweiter Sprung. Die Verfasserin kann ihn auch nur darum wagen, weil sie gänzlich außerhalb des Hegelschen Begriffskreises steht und von diesem eine Darstellung gibt, die an die Zeit vor fünfzig bis siebzig Jahren erinnert, wo man Hegel äußerst verständnislos gegenüberstand. Was sie selbst zur Interpretation Shakespearescher Gestalten beibringt, ist zum Teil sehr gut; seltsam nur, daß sie nicht merkt, wie ihre Darlegungen gerade die Auffassung Hegels bestätigen, der als das eigentliche Thema der Tragödie Shakespeares die Darstellung davon sieht, wie die nur auf sich selbst verwiesene Individualität sich in ihrer Übersteigerung selbst zerstört.

Berlin.

D. Dr. Georg Lasson.

Gordon, Jakob. Der Ichbegriff bei Hegel, bei Cohen und in der Südwestdeutschen Schule hinsichtlich der Kategorienlehre untersucht.

Veröffentl. der H. Cohen-Stiftung bei d. Akademie f. d. Wissensch. des Judentums. Berlin, Akademieverlag, 1927. 79 S.

Die Abwehr, mit der die Begründer und ehemaligen Führer des Neukantismus zu meist der Hegelschen Philosophie begegneten, ist innerhalb ihrer Schulen selbst einem immer tiefer eindringenden Verständnis der wesentlichen Motive des absoluten Idealismus und seiner vermittels des Werkzeugs der Dialektik erarbeiteten Erkenntnisse gewichen. Ein solches Verständnis bewährt in ganz hervorragendem Maße Gordons Studie, welche die Beziehungen zwischen der dynamischen Struktur der Hegelschen und derjenigen der Cohenschen Logik — ihre weitgehende Stilverwandtschaft wie ihre durch die Verschiedenheit der Aufgaben, d. h. letzthin der Stellungnahme zur Wirklichkeit, bedingten Divergenzen — mit großem Scharfsinn und ausgezeichnete Beherrschung der Probleme und des Materials zur Darstellung bringt. Von dem gemeinsamen Ausgangspunkt der Kantischen Kopernikanischen Wendung gelangen Hegel wie Cohen zu dem „neuen Begriff des Denkens“. Dieses Denken, des absoluten Ich bei Hegel, des transzendentallogischen bei Cohen, ist vom psychologischen, vorstellenden Ich, aber auch vom Bewußtsein überhaupt sorgfältig zu trennen; in ihm ist die formale Logik vollkommen überwunden, so daß der Satz der Identität erst innerhalb des logischen Systems seine Stelle erhält. Denn die Tätigkeit des Ich als logische gibt sich selbst den Inhalt durch Besonderung des Denkens in sich, das System erzeugt sich selbst, indem es zugleich als zugrundeliegend vorausgesetzt wird, und dadurch kann die Negation erzeugend und Systemgesetz werden. Es sind somit „sehr weit reichende Analogien“ zwischen den logischen Grundkonzeptionen der beiden Denker, aber doch „keine Identitäten“; es bestehen auch wesentliche Verschiedenheiten zwischen ihnen. Bei Hegel führt zur Einsicht in die Beweglichkeit des Begriffs die Forderung der Selbsterkenntnis des Ich, bei Cohen die Methodologie der mathematischen Naturwissenschaft, bei jenem bezieht sich daher das Ich auf sich selbst, bei diesem hat es seinen Schwerpunkt in der Erzeugung des Gegenstandes. Bei beiden hat zwar das Denken zwei Gegenglieder, diese aber sind für die Philosophie des absoluten, sich selbst erkennenden Ich das Sein als unmittelbare Beziehung auf sich und die Natur, in Cohens transzendentaler Logik das Sein als das Problem des zu erzeugenden Gegenstandes und das Empfindungssein. Dort die Identität der Identität und der Nichtidentität nach dem Prinzip der dialektischen Synthesis, hier die Kontinuität als Erhaltung der Einigung in der Sonderung und der Sonderung in der Einigung nach dem Prinzip der Korrelation. Und besonders charakteristisch und wichtig ist die Differenz hinsichtlich der beiden Denkern gemeinsamen, durch immer erneute Voraussetzung des Systems erzeugenden Negation, von der es bei Hegel zwei Arten, die unmittelbare und die reflektierte, gibt, bei Cohen nur das Ursprungs nichts. Entsprechend tritt an die Stelle der Hegelschen doppelten Identität, der konkreten und der abstrakten, bei Cohen nur die letztere, die bei Hegel ganz ihrer Bedeutung beraubt wird.

Nicht aber in diesen und anderen Ergebnissen, sondern in ihrer ausgezeichneten Vermittlung, in dem Prozeß der Darstellung, die den Begriff des Denkens bei Hegel und Cohen entfaltet, besteht der vorzügliche Wert dieser Schrift. So wird u. a. die viel angefeindete erste Triade der Hegelschen Logik durch die Voraussetzung der Totalität des Denkens gerechtfertigt; zum Verständnis des schwierigen dynamischen Aufbaus der Grundbegriffe der Cohenschen „Logik der reinen Erkenntnis“ aber werden grundlegende Untersuchungen geboten. Das Verhältnis Cohens zu dem ihm und Hegel gemeinsamen Ausgangspunkt, der Kantischen Philosophie, wird in einem besonderen Abschnitt (S. 48—66) geprüft, und es zeigt sich hier, wie weit Cohens System nicht nur von der Vernunftkritik, sondern auch von seiner eignen früheren Kantinterpretation sich entfernt hat. Die Abweichungen Natorps von Cohen werden sehr fein gezeichnet und gedeutet, im allgemeinen wird Cohens Grundlegung für die fundamentale erklärt. Den Schluß des Buches endlich bildet ein Exkurs über das Geltungsproblem bei Cohen: Geltung und Sein sind nicht zwei Sphären, sondern stehen im Verhältnis von System zu Systemglied. Hier wie in der Einleitung berührt Verfasser die Lehre der südwestdeutschen Schule; der zweite Teil, der ihr ausdrücklich gewidmet sein soll, ist leider noch nicht (1931) erschienen. Seine eigene systematische Stellung hat Gordon nicht deutlich sichtbar gemacht. Auf dem Hegel und Cohen gemeinsamen Boden scheint er hinsichtlich der Aufgabe der Konstituierung des Gegenstands Cohen zuzuneigen; aber er findet doch, Cohens System scheine „auf einem schwankenden Funda-
Kantstudien XXXIV. 23

mente errichtet worden zu sein“, weil er das Statische aus dem Dynamischen nicht rechtmäßig abzuleiten vermöge; hierzu sei die von Cohen verworfene dialektische Identität zwischen Denken und Sein erforderlich. Durch diesen Mangel bei Cohen, glaubt Gordon, sei Natorps neue Wendung mitbedingt worden.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

d) Aus Hegels Wirkungskreis

Lassalle, Ferdinand. Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik und die Grundlage der Hegelschen Geschichtsphilosophie im Hegelschen System. Leipzig, W. Heims, 1927.

Der Neudruck dieses von Lassalle 1859 in der Hegelgesellschaft, der späteren, jetzt noch bestehenden Philosophischen Gesellschaft zu Berlin gehaltenen Vortrags, der damals in dem Organ dieser Gesellschaft, „Der Gedanke“ betitelt, erschienen war, ist einmal darum verdienstlich, weil er uns den großen Umsturzmann Lassalle als philosophisch starrsten Reaktionär zeigt. Hegels Logik ist ihm so, wie sie ist, der unantastbare sakrosankte Kanon der Vernunft. Wer die Reihenfolge ihrer Kategorien ändert oder gar eine Anzahl ihrer Kategorien wegläßt, der begeht ein Sakrileg. Dieses Hegelsche Werk trägt „wie die Säulen Herakles“ ewig der Wissenschaft herrlich-unendlichen Bau“. Zweitens ist es immer noch interessant zu sehen, wie Lassalle, indem er sich der Kategorien „Mechanismus und Chemismus“ annimmt, nachweist, wie auch in der Geschichte diese Kategorien sich beobachten lassen, obwohl Referent meint, daß die Beispiele, die Lassalle gibt, gerade nicht geschichtlichen, sondern naturgeschichtlichen Inhalt betreffen; es tritt hier wohl schon die Verschiebung nach der soziologischen Seite hervor, die der Geschichtsauffassung des Sozialismus ihr Gepräge gibt. Drittens läßt der Vortrag, der übrigens beweist, daß Lassalle die Hegelsche Dialektik nach ihrer formalen Seite musterhaft zu handhaben versteht, mit unausweichlicher Klarheit erkennen, daß die alte Hegelorthodoxie mit Recht zum Untergang verurteilt war. Hegel selbst hat in seiner Betrachtung philosophischer Systeme stets den scharfen Unterschied zwischen dem Prinzip des Systems und der zeitgeschichtlich und persönlich bedingten Form seines Ausdrucks gemacht. Die alten Hegelianer haben gerade das von Hegel nicht gelernt, mit einer Ausnahme, nämlich in bezug auf seine Stellungnahme zum Christentum. Im übrigen waren sie gekettet an die erste Erscheinungsform des Systems, und seinen Geist aus ihr herauszuheben und in neue Formen zu gießen, dazu waren sie unfähig; sonst hätten sie auch seine Religionsphilosophie besser verstehen müssen. Es wird noch eine Weile dauern, bis der Schaden beseitigt sein wird, den die alte Hegelorthodoxie dem Namen Hegels und der Wirkung seiner Philosophie zugefügt hat.

Berlin.

D. Dr. Lasson.

Metzke, Erwin. Karl Rosenkranz und Hegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des sogenannten Hegelianismus im 19. Jahrhundert. Leipzig, W. Heims Buchhandl. f. Philos., 1929. IV. 87 S.

Zu den wichtigsten und dringendsten Aufgaben, welche die Philosophie der Gegenwart der philosophiegeschichtlichen Forschung stellt, gehört die Aufhellung der erschütternden Wandlungen, die der philosophische Geist in Deutschland seit der Blütezeit des Hegelschen Systems durchlebt hat. Die aus einer Königsberger Dissertation hervorgegangene Schrift über Karl Rosenkranz und Hegel liefert hierzu einen wertvollen Beitrag, indem sie in knapper, klarer und treffsicherer Behandlung ihres Gegenstands allenthalben bedeutende Blicke in die Dimension der philosophischen Grundprobleme eröffnet. Wird diese Durchdringung des Historischen und Systematischen in Metzkes Darstellung durch die gleicherweise auf Allerkenntnis gerichteten Schöpfungen der beiden einander gegenübergestellten Denker begünstigt, so besitzt der Verfasser noch eine besondere Gabe, das Wesentliche der Problemgestaltungen glücklich zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. — Metzke zeichnet nach einer der Rosenkranzschen Methode gewidmeten Einführung zunächst die Grundzüge der „Wissenschaft der logischen Idee“, die nach ihrer systematischen Stellung Hegels „Wissenschaft der Logik“ entspricht, und legt dann Rosenkranz' metaphysische Prinzipien

dar (mit den Themen: Gott und Welt, Mensch und Gott, Welt und Mensch). Überall werden die Prinzipien und entsprechenden Lehren Hegels konfrontiert. Wenn nun aus dem Standpunkt einer hegelfernen Zeit Rosenkranz als Verkünder des Meisters erschien, so spitzen sich bei Metzkes Vergleichung die Differenzen zwischen beiden Philosophen scharf zu: Hegels Philosophie des geistigen Lebens, als eine höchst dynamische, alle Gegensätze, so auch den des Theismus und des Pantheismus übergreifende, alles Negative nicht harmonisierend „aufhebende“ — eine solche Philosophie wird von Rosenkranz' aus einem andren Weltgefühl entspringender, im Grunde undialektischer Philosophie der „Vorhandenheit“, mit ihrem Dualismus zwischen dem Zeitlosen, aller Unruhe Enthobenen und dem Zeitlichen, rastlos Wechselnden und mit der eben im Gefolge dieses Dualismus versuchten Harmonisierung, „nicht mehr verstanden“. Damit stimmen die Urteile Lassalles und Michelets und z. B. ein besonders hartes von Fr. Engels aus den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts („Dialektik und Natur“, aus dem Nachlaß herausgegeben von Rjazanow) über „Rosenkranz, den Belletristen, den kein richtiger Hegelianer anerkennt“, überein. Hier wird einzig Hegels Philosophie zum Maßstab genommen. So einseitig ist Metzke nun nicht. Er erkennt an Rosenkranz die Weite und Tiefe seiner philosophischen Intentionen und sein Festhalten an der metaphysischen Tradition an. Doch auch er läßt die Motive, die zu Umbildungen des Hegelschen Systems drängten, zurücktreten. Indem jedoch Metzkes Studie vortrefflich die unhegelischen Tendenzen herausstellt, die sich bereits in Rosenkranz' Philosophie einmischen, regt sie zu weiteren sachlichen und historischen Untersuchungen an: über das Recht, den Charakter und die Herkunft der bei Rosenkranz auftretenden Grundanschauungen und über die Bedeutung, die sie in der philosophischen Bewegung der Folgezeit gewonnen haben.

Berlin-Adlershof.

Dr. Heinrich Levy.

Glockner, Hermann, a. o. Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Gedanken über eine neue Grundlegung des Rechenunterrichts nach Hegelscher Methode. Oldenburg i. O., G. Stalling, 1931. 43 S.

Die vorliegende kritische Betrachtung gilt dem neuen Rechenwerke Heinrich Meyers „Eine Rechenmethode für die deutschen Schulen als Probe angewandter Logik“ (Verlag Stalling, Oldenburg), in dem der interessante Versuch unternommen wird, die Gedankengänge Hegels für die Volksschule fruchtbar zu gestalten. Glockner steht dem neuen Verfahren, das bereits in Holland — fußend auf dem holländischen Hegelianismus — praktisch seinen großen Wert bewiesen hat, durchaus anerkennend gegenüber. Die Methode des Rechenunterrichts als Denkunterricht wird hier nicht nur auf Hegels System begründet, sondern auch in seinem Geiste philosophisch geleitet. Bei der Grundannahme, daß sich die Zahlen, die als rechnerische Denkschritte gefaßt werden, dialektisch entwickeln, muß auch ein im „Geiste des Geistes“ geleiteter Rechenunterricht dialektisch vorwärtsschreiten. Somit gewinnt die dialektische Methode für die praktische Schularbeit große Bedeutung; vor allem leistet sie für die Denkschulung wertvolle Dienste. Aus Glockners Schrift geht überzeugend hervor, daß besonders Hegels Logik geeignet ist, eine Brücke von der Philosophie zur unterrichtlichen Tätigkeit zu schlagen.

Berlin.

Dr. Kurt Krippendorff.

Adler, Max, Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. Soziologie des Marxismus. I. Bd.: Allgemeine Grundlegung. Berlin, E. Laubsche Verlagsbuchhdl., 1930. 252 S.

Das vorliegende Werk stellt auf knappem Raum eine Zusammenfassung und Vertiefung der Jahrzehnte währenden Forschertätigkeit des Kantianers und Marxisten Max Adler dar. Das Befremdliche, das in der Verbindung dieser beiden Begriffe zu liegen scheint, wird durch dieses Werk völlig geklärt; einerseits durch die Darlegung des Wesens des Marxismus, der weder bloß eine Parteilehre, noch allein Nationalökonomie, noch Weltsanschauung ist, sondern wissenschaftliche Soziologie, andererseits durch die Weiterführung der transzendentalen Methode über die apriorischen Voraussetzungen der Mathematik und der Naturwissenschaften hinaus zur Grundlegung der Sozialwissenschaft. In einer eingehenden Analyse der Marx-Engelschen Schriften, zu deren vertieftem Verständnis die Neuveröffentlichung der „Deut-

schen Ideologie“ von Marx beiträgt, zeigt Adler zunächst das Irreführende der Namensgebung „materialistische Geschichtsauffassung“ auf, in der die Polemik gegen die idealistische Hegelsche und nachhegelianische Geschichtskonstruktion anklingt, ebenso wie die Fortführung der Tradition des französisch-englischen, antitheologischen Materialismus. Zu Unrecht werde sie aber sowohl von ihren Anhängern: Kautsky, Mehring und vor allem von den Ausländern: Lenin, Plechanow, Labriola, wie von ihren Gegnern in Zusammenhang mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus des neunzehnten Jahrhunderts gebracht. Wenn Marx und Engels Materialisten in diesem metaphysischen Sinne gewesen wären, so würde es sich nur um eine „Personalunion“ von Materialismus und „materialistischer Geschichtsauffassung“, „historischem, dialektischem Materialismus“ handeln. Dieser sei eine positivistische (erfahrungswissenschaftliche) Theorie vom Wesen und der Entwicklung der Gesellschaft, deren Bewegungsgesetz er zu enthüllen suche, als deren „materielles“ Fundament er die Gesamtheit der Produktionsverhältnisse darlege. Das Mißverständliche der Namensgebung, ebenso wie die unselige Verquickung mit der materialistischen Metaphysik haben dazu geführt, in der Herausarbeitung der ökonomistischen Struktur der Gesellschaft ein rein Materielles zu erblicken, während Marx ausdrücklich deren geistigen Gehalt an vielen Stellen betont. So werde der vielzitierte Satz im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“, „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt“ materialistisch gedeutet, indem das „Bewußtsein“, die Ideologie: Recht, Sitte, Kunst, Religion, als ein Schein, als „Epiphänomen“ aufgefaßt werde. Tatsächlich habe Marx unter dem „gesellschaftlichen Sein“, das „das Bewußtsein“ bestimme, „das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“, wie es im Nachwort zum „Kapital“ heißt, verstanden. In der „Deutschen Ideologie“ werden die ökonomische Entwicklung und die ökonomischen Zusammenhänge als Entwicklung des gesellschaftlichen Lebensprozesses und als tätige Lebenszusammenhänge bezeichnet. Kein bloß naturales Sein, sondern das Sein der Lebenszusammenhänge, ein eigengesetzliches, tätiges, in immanenter Zielstrebigkeit wirksames Sein bestimme also „das Bewußtsein“.

Trotzdem sei die Soziologie eine Seinswissenschaft, eine Naturwissenschaft, die kausal zu erforschen sei; allerdings handle es sich hier um eine geistige Natur, um Sinnzusammenhänge, für die eine besondere Form der Kausalität, die soziale Kausalität, gelte.

Und hier ist der logische Ort, wo kausale Soziologie, Marxismus, in notwendige Beziehung zum Transzendentalismus gerät. Die Gesellschaft ist für Marx ein abgeleiteter Begriff aus der unaufhebbaren Verflochtenheit des menschlichen Seins in Arbeits- und Verkehrsverhältnisse mit anderen Menschen, aus dem „vergesellschafteten Menschen“, der gar nicht isoliert möglich ist, der nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann und selbst als Robinson „dynamisch in sich die Gesellschaftskräfte besitzt“.

Die apriorische Voraussetzung dieses Begriffs erblickt Max Adler in dem Transzendental-Sozialen, in der immanenten mentalen Bezogenheit des Einzelbewußtseins auf nebenmenschliches Sein.

Wien.

Dr. Constanze Glaser.

Gentile, Giovanni. La Riforma della Dialettica Hegeliana. 2. ed. Messina 1923. — Derselbe: Teoria generale dello spirito come atto puro. 4. ed. Bari 1924.

Bei dem Versuch, dem deutschen Leser eine Kenntnis wenigstens der Grundanschauungen des italienischen Philosophen zu vermitteln, erscheint es mir zweckmäßiger, eine Darstellung gedrängtester Art seiner Lehre zu geben, als den zur Verfügung stehenden Raum mit einer Kritik zu belasten, die nur ganz oberflächlicher Natur sein könnte. Eigenartig und neu ist die Linie, die Gentile zieht: von Giordano Bruno über Spinoza, in dem alle Philosophie seit Thales zusammenfließt. Das Problem aller vorsokratischen Philosophie, das Werden und das Sein, ist weder bei Plato noch bei Aristoteles, weder im Skeptizismus noch im Stoizismus gelöst. Der Neuplatonismus nimmt es auf: vom Einen kommt man zum Vielfältigen, von ihm kehrt man zur Einheit zurück — das Wie bleibt ungeklärt. Der Dualismus zwischen Gott und Mensch bleibt im Christentum und bezeichnet die Linie von Augustin bis Thomas von Aquin.

Erst die Renaissance beginnt die Vereinigung beider Welten; sie gipfelt in Spinozas pantheistischem Monismus, bei dem das Sein Gottes sein eigenes Werden ist: *natura naturans* und *natura naturata*. Spinozas monistische Lehre vom Objekt zum Subjekt zu wenden, den intellektualistischen Zufluchtsort zu überwinden, erscheint Gentile Aufgabe aller Philosophen seit Kant, Fichte, Schelling, Hegel bis zu Spaventa. Sie beschäftigt sich mit dem Zentralproblem: das Wirkliche zu subjektivieren. In der Überwindung jeder intellektualistischen Position gründet sich die Philosophie Gentiles. Er identifiziert sie mit der Geschichte der Philosophie und bemüht sich um eine wesenhafte Erneuerung des gegenwärtigen Idealismus. Mit Kant setzt die Wendung vom Objekt zum Subjekt ein, der Gedanke aber wird im Grunde als Objekt behandelt, als gedachter Gedanke, nicht als denkender Gedanke (*pensiero pensato*, non *pensiero pensante*). Noch bei Hegel ist die Philosophie Stütze des Geistes, noch nicht ganz Geist. Aus der Identifizierung der Philosophie mit der Wirklichkeit erwächst die Identität der Wirklichkeit und ihrer Geschichte: alles ist in gleicher Weise Synonym des einzigen Wirklichen: des Geistes. In der „Riforma“ bemüht sich Gentile um den Nachweis, daß die Dialektik Hegels immer eine Dialektik des Gedachten ist, die in eine Dialektik des Denkens zu wenden ist. Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie liegt in ihrer Fortentwicklung der Kantschen Synthesis a priori, in der Entwicklung der Kantschen Kategorienlehre, indem sie die Vielheit mit der absoluten Einheit auszusöhnen strebt. Das konnte nicht gelingen, weil Kant und Hegel die Kategorien zählen, sie als Gedachtes betrachten statt als Gedanken. Aber, erwidert Gentile, dieser dialektische Prozeß, vermittelt durch die Wirklichkeit und doch von einer Idealität in sich selbst, ist nicht zu vervielfältigen vom Standpunkt des Transzendentalismus, sondern nur von einem empirischen oder geschichtlichen Ansatz aus. Er muß sich deshalb aus einem Prozeß des Denkens zu einem Prozeß des Gedachten umgestalten. Die Kategorien lassen sich nicht zählen, weil sie unendlich sind. Alle Akte des Gedankens, wenn man sie nicht als reine Handlungen ansieht und von außen betrachtet, sind ein einziger Akt. Die Kategorien sind unendlich an Zahl, soweit sie Kategorien des Denkens sind, die man als Gedachtes ansieht (die Geschichte); sie bilden eine einzige unendliche Kategorie, soweit sie eine Kategorie des Denkens in seiner Aktualität sind. Gentile leugnet jede Phänomenologie, insofern sie zu einer Unterscheidung von Stufen des Geistes führt. Darstellung, Idee, Urteil, Erkenntnis, Wille werden eines, wenn der geistige Akt ein einziger ist. Das bedeutet nicht Negation des geistigen Prozesses; dann hätten wir es nicht mit einer Reform, sondern mit einer Widerlegung der Dialektik zu tun. Die Sinneswahrnehmung z. B. (*sensazione*) ist nicht, wie die Psychologie lehrt, ein passives Aufnehmen im Gegensatz zur Bewußtheit des perzipierenden Aktes, sondern sie ist dieser selbst — oder sie ist nichts. Jeder Akt des Erkennens ist Perzeption hinsichtlich einer vorangegangenen Sensation, die ihrerseits hinsichtlich des geistigen Aktes zugleich Perzeption war. Das führt zu einer Phänomenologie, die zugleich eine Geschichte des menschlichen Geistes ist. Geschichte wird zur dialektischen Entwicklung, sie führt von „Sensation“ zu „Sensation“, sie ist eine Lösung oder dauernde Überwindung der Sensation in der Sensation, in einem ewigen Drama, das ein ewiger Sieg ist. Der dialektische Prozeß birgt notwendig in sich das dauernd Überwundene: dem Guten ist das Schlechte, der Freude der Schmerz, der Vielheit die Einheit, dem Leben der Tod, dem Subjekt das Objekt, dem Sein das Nichtsein, dem Transzendentalen das Empirische, dem Geist die Natur immanent. Natur ist keine Einheit für sich, sondern ein dialektisches Moment des Geistes. Gäbe es nur eine einzige Wahrheit, so wäre der Irrtum unbegreiflich; wenn Wahrheit aber Werden der Wahrheit ist, so muß sie fortgesetzt sich selbst besiegen, indem sie die Elemente des Irrtums in sich aufnimmt und überwindet. Irrtum und Wahrheit, das Gute und das Böse sind nicht zwei verschiedene Dinge, sondern zwei Momente einer Synthesis. Zu den absoluten Momenten des Geistes zählen Kunst, Religion und Philosophie. Kunst ist Ausdruck der reinen Subjektivität, freie Schöpfung einer phantastischen, grenzenlosen Welt. Andersartig die Religion als Moment der reinen Objektivität in seiner Entgegengesetztheit gegenüber dem Erkennen. Der Mensch, der vor Gott kniet, ist das Subjekt, das das eigene Nichts gegenüber dem grenzenlosen Objekt empfindet, das „das All“ ist. Von Kunst und Religion kann es keine Geschichte geben. Das Kunstwerk ist eine individualistisch-subjektivistische Welt: Kunst, „geschichte“ kann daher nicht wirkliche Geschichte sein, sondern nur Sammlung von Monographien über einzelne Künstler oder über einzelne Kunstwerke,

Religions„geschichte“ aber kann es nicht geben, weil Religion in ihrer Reinheit keine Geschichte und keine Entwicklung hat. Sie ist die absolute Verneinung der Subjektivität und daher Aufhebung jeglichen Lebens in der absoluten Unbeweglichkeit des Objekts. Die Verneinung der Möglichkeit einer Geschichte von Kunst und Religion zeigt, daß sie nicht wirklich sind, sondern einfache Momente des Wirklichen. Sie sind nicht Gegensätze, sondern nur Entgegengesetztes, und als solche nicht konkret, sondern Momente des Konkreten. Sie sind nicht dialektisch fortzuführen, weil sie keine Entwicklung haben. Sie sind kein Prozeß und haben keine konkrete Wirklichkeit, weil Wirklichkeit gleichbedeutend mit Geschichte ist. Reine Kunst und reine Religion gibt es nicht. Sobald sie in den geschichtlichen Prozeß eintreten und der Dialektik unterliegen, heben sie sich als Gegensätze auf. Beide haben ihre Geschichte, ihre Konkretheit und ihre Wirklichkeit: eine Geschichte, die nicht neben anderen Geschichten lebt, sondern die die einzig mögliche ist, nämlich die der dialektischen Entwicklung des Geistes: die Philosophie.

Besonders unterstrichen wird der geschichtliche Charakter der Gentileschen Philosophie in seiner Logik, auf die hier mit einem Wort wenigstens eingegangen sei. Die aristotelische Logik beruht auf dem Identitätsprinzip, das sich in einem syllogistischen Zirkel bewegt, der in seinem Schluß findet, was in der Prämisse gesagt war. Der Charakter der antiken Logik muß apodiktisch sein. Dieser Auffassung setzt Gentile eine von Grund aus entgegengesetzte Logik entgegen. Und wenn die aristotelische Logik im Begriff des Logos, aufgefaßt als Gedachtes, bestand, mußte die neue Logik sich gründen auf dem Begriff der Wirklichkeit als Gedanke in der Handlung. Es galt, dem abstrakten den konkreten Logos entgegenzusetzen. Aber — und darin beruht vornehmlich der geschichtliche Charakter der Gentileschen Philosophie — die neue Logik des Konkreten kann die alte des Abstrakten nicht beiseite schieben: sie wird nicht negiert, sondern wiedererkannt als Moment der neuen Logik. So löst sich der geschichtliche Prozeß der logischen Idee, indem er sich identifiziert, in dem neuen dialektischen Begriff auf: die Logik des Abstrakten ist die Logik des Gedachten; die Logik des Konkreten ist die Logik des Gedankens. Aber der Gedanke kann nicht ohne Gedachtes bestehen. Er kann sich nicht entwickeln — es sei denn, daß er sich in der Dialektik selbst als Gedachtes gegenübertritt.

(Quellenangaben: Außer den oben zitierten Werken Gentiles sein „Sistema di logica come teoria del conoscere“ und Ugo Spirito: „L'idealismo moderno Italiano“, Firenze 1930.)

Rom.

Dr. Werner Peiser.

MacTaggart, John Mct. Ellis, *Studies in the Hegelian Dialectic* (und andere Schriften).

Die bedeutendste Persönlichkeit des westeuropäischen Hegelianismus, dessen Frühgeschichte F. H. Muirhead in seinem Aufsatz: „How Hegel came to England“ (Mind, Jahrg. 37/1927) beschrieben hat, ist zweifellos Ellis MacTaggart, der 1866 geboren und als Collegeprofessor 1925 in Cambridge gestorben ist.

Die Tiefe seines Verhältnisses zu Hegel charakterisiert MacTaggart selbst am Schluß des dritten Bandes (1910) seines Hegelkommentars: „I should wish in concluding the exposition of Hegels philosophy, which has been the chief object of my life for twenty-one years, to express my conviction that Hegel has penetrated further into the true nature of reality than any philosopher before or after him.“ Diesen dreibändigen Hegelkommentar hat MacTaggart 1896 mit seinen als Dissertation verwendeten „Studies in the Hegelian Dialectic“ begonnen, 1901 ist der zweite Band als „Studies in Hegelian Cosmology“ und 1910 der dritte „A Commentary on Hegels Logic“ erschienen.

Die Studien zu Hegels Dialektik, die zugleich das Gepräge der Einleitung in das weitere Werk tragen, sind von Anfang an darauf abgestellt nachzuweisen, daß „die Resultate, die wir bei der dialektischen Methode (process) gewinnen können, anwendbar auf das reale Leben sind“. Hegelianismus als Lebenspraxis und Weltanschauung erfaßt zu haben: dies ist der bedeutsame Zug, der das ganze Werk MacTaggarts in seiner Eigenart kennzeichnet. Der gleiche Zug prägt sich in dem zweiten Bande aus, dessen eigenartiger Titel: „Studies in Hegelian Cosmology“ von dem Verfasser so motiviert wird: „By Cosmology I mean the application to subject-matter empirically known, of a priori conclusions derived from the investigation of the nature of pure thought. This

empirical element clearly distinguished Cosmology from the pure thought of Hegels Logik.“ Wird aus diesen Sätzen deutlich, wie MacTaggart selbst hegelsch konstruktiv sein Werk nach Methodenlehre, Kosmologie und Logik gliedert und einen ganz bestimmten Aufriß der Hegelschen Weltanschauung gibt, so enthält dieser Band neben den zeitlich frühest entstandenen Kapiteln über „punishment“ und „sin“ und weiteren über „human immortality“, „personality of the absolute“, „the conception of society as an organism“ ein Kapitel über „Hegelianism and Christianity“, das man allen denen zu lesen anempfehlen möchte, die in unehrlicher Dogmenverteidigung sich in letzter Zeit mit dicken Bänden bemüht haben, die Unchristlichkeit Hegels zu beweisen, um die Zugänge zu einer wahrheitsgewissen idealistischen Erkenntnisauffassung — auch der christlichen moralischen Wahrheiten — zugunsten einer Glaubensabhängigkeit zu vermauern. MacTaggarts Kapitel über die Christlichkeit der Hegelschen Weltanschauung ist meines Wissens das bedeutendste, was zur Verteidigung des Idealismus als christlicher Weltanschauung geschrieben worden ist.

Betont MacTaggart in einer früheren Bemerkung schon einmal, daß er es als die größte Schwierigkeit, aber zugleich als das wichtigste betrachte, in der Ableitung der Hegelschen Logik ihre exakten Beziehungen zur Erfahrungswelt zu finden, so erweist sich auch der dritte Logikband als der im Werke bedeutsamste. Der Versuch einer Übersetzung der Hegelschen Gedanken in englische Sprache zeigt sich nämlich nicht nur als geglückt, sondern als klassische Übertragung einer Gedankenweise in eine fremde Ausdrucksform.

Was sich MacTaggart bei seiner Beschäftigung mit Hegels Logik erarbeitet hat, zeigt sich in der wunderbaren Klarheit und Reinheit seines eigenen, leider infolge frühen Todes unvollendet gebliebenen Werkes „Nature of Existence“, das ein bedeutender Landsmann des Philosophen als eines der größten philosophischen Werke des englischen Geistes überhaupt bezeichnet hat.

Kopenhagen.

Dr. Ernst Harms.

MITTEILUNGEN

GOTTHOLD FRIEDRICH LIPPS †

Von Privatdozent Dr. J. Witzig, Zürich

Am 9. März 1931 verschied an den Folgen einer Operation ganz unerwartet Prof. Dr. G. F. Lipps, Ordinarius für systematische Philosophie, allgemeine Pädagogik und experimentelle Psychologie an der Universität Zürich. Kurze Zeit vor seinem Tode war als sein umfassendstes Werk erschienen „Das Wirken als Grund des Geisteslebens und des Naturgeschehens“ (Verlag Ambrosius Barth, Leipzig). Darin sind die Ergebnisse einer zwanzigjährigen intensiven Forschartätigkeit enthalten, die jedoch mehr noch als einen Abschluß einen Anfang bedeuten sollten. Lipps starb in der festen Überzeugung, neue gesicherte Grundlagen gewonnen zu haben für die einzelnen Zweige der Wissenschaften.

G. F. Lipps wurde am 6. August 1865 in Albersweiler (Rheinpfalz) geboren; einer seiner Brüder war der Ästhetiker Th. Lipps. Er studierte in Leipzig und München Mathematik und Philosophie. Durch den genialen Sophus Lie trat die Idee der Transformation in seinen Blickkreis; Heinrich Bruns vermittelte ihm die Bekanntschaft mit den Methoden des wissenschaftlichen Rechnens. Ein freundschaftliches Verhältnis gestaltete sich durch das Studium der Philosophie und der experimentellen Psychologie zu Wundt, bei dem er 1888 promovierte („Die logischen Grundlagen des mathematischen Funktionsbegriffes“). Jahre des Schuldienstes als Gymnasiallehrer in Straßburg i. E. und in Leipzig schlossen sich an. Im Jahre 1904 erfolgte die Habilitation an der Universität Leipzig; 1907 wurde Lipps zum ao. Professor der Universität Leipzig ernannt; im Herbst 1911 leistete er einem Rufe als o. Professor nach Zürich Folge.

Von 1893—98 erschienen die „Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik“. In den darin niedergelegten tiefsinnigen Gedankengängen vertritt er den Standpunkt, daß der Mathematik die in immer gleicher Weise wiederkehrenden Denkbestimmungen des „Unterscheidens und Verknüpfens“ oder des „Erfassens des einen im andern“ zugrunde liegen. Mit dem 1895 veröffentlichten, weit verbreiteten „Grundriß der Psychophysik“ wandte sich Lipps der von Th. Fechner eingeführten exakten Lehre von den Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele zu. Reiche Anerkennung erntete Lipps durch die im Auftrage der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften besorgte, vorzügliche Ausgabe und Ergänzung der Fechnerschen Kollektivmaßlehre. W. Wundt bezeugt, daß diese unter Überwindung großer Schwierigkeiten vollendete Arbeit einer eigentlichen Rettung des letzten Werkes Fechners für die Wissenschaft gleichkomme. Angeregt durch Fechner und Pearson entwickelte Lipps in der Theorie der Kollektivgegenstände seinen eigenen Standpunkt bezüglich der Behandlungsweise der Beobachtungsreihen. Sein Standpunkt kann als konsequente Weiterführung der Prinzipien von Gauß und J. Bernoulli betrachtet werden. In ausgedehnten, von Lipps geleiteten Schulversuchen über die Entwicklung des Schulkindes wurden diese Verarbeitungsmethoden erfolgreich verwendet. Die Arbeiten von H. Hunziker „Die Prophylaxe der großen Schilddrüse“ und die Veröffentlichungen K. Bretschers über den Vogelzug erwiesen den unmittelbaren praktischen Nutzen derselben für die gesamte Biologie. Mit den speziellen Aufgaben der experimentellen Psychologie befaßten sich außer der Habilitationsschrift „Die Maßmethoden der experimentellen Psychologie“ auch „Die psychischen Maßmethoden“.

Eine erste Zusammenfassung seiner philosophischen und psychologischen Untersuchungen brachte das ins Spanische und Griechische übersetzte Buch „Mythenbildung und Erkenntnis“ (1907). Ein scharfer Trennungsstrich wird hier gezogen zwischen der jedem Menschen von Haus aus eigentümlichen, naiven Auffassungsweise und der kritischen Betrachtung der ihn umgebenden Welt und seiner selbst. Als naives Verhalten bezeichnet Lipps die Annahme, als bestehe die Welt objektiv so, wie sie sich unserer Auffassung darzubieten scheint. Der erfahreneren, durch ein umfangreicheres und verstärktes „Wiederaufleben des Vergangenen im Gegenwärtigen“ kritisch ge-

wordene Mensch hingegen entdeckt die subjektive Seite des Erkennens der Wirklichkeit. Trotzdem sich Lipps einerseits dem Neukantianismus nähert, trennt er sich andererseits von Kant, indem er darauf hinweist, daß sich auch die Raum- und Zeitauffassung auf dem elementarerem Vorgang des „Unterscheidens und Verknüpfens“ zurückführen lasse.

Auch auf pädagogischem Gebiet, das Lipps mit dem Buche „Weltanschauung und Bildungsideal“ betritt, hält er in gleicher Weise fest am Entwicklungsstandpunkt. Der Weg der Entwicklung geht über das eigene Erleben. Lipps befürwortet eine Synthese der aufklärerischen und der idealistischen Richtung in der Erziehung. — Aus Volksschulvorträgen ging das fesselnd geschriebene kleine Buch „Das Problem der Willensfreiheit“ hervor.

Der stark empirische Charakter des letzten Werkes „Das Wirken als Grund des Geisteslebens und des Naturgeschehens“ erleichtert das Verständnis desselben bedeutend. Im Wirken erkannte Lipps die gemeinsame Wurzel des Naturgeschehens und des Geisteslebens. Das „Wirken“ ist das Grunderlebnis des Menschen; es ist zugleich ein Tätigsein und ein Erdulden; aus dem Wirken fließt alles Glauben, alles Fühlen, alles Denken, alles Wollen. Es ist das Ursprünglichste, aus dem alles Übrige erst hervorgeht und von dem dieses seine besondere Eigenart und Richtung empfängt. Damit wird zugleich die Dunkelheit aufgehellt, die über dem Wesen und über der Entstehung des Bewußtseins schwebt. „Unser Bewußtsein ist Bewußtsein des Wirkens.“ Kein Wirken aber ist ein isoliertes Wirken; niemals vermag ein Ding oder ein Mensch für sich allein zu wirken. „Sämtliche verschiedenen Weisen des Wirkens sind Besonderungen des einen, uranfänglich bestehenden Wirkens, das unser eigenes Wirken und das uns entgegenretende Wirken in sich schließt und in den Zuständen unseres Bewußtseins sich kundgibt.“

In den Untersuchungen an Schulkindern und auf Grund experimentell-psychologischer Arbeiten gelangte Lipps zu den „Grundbetätigungen“ des Geisteslebens, nach denen bereits Pestalozzi forschte. Diese Grundbetätigungen, welche besondere Formen des Wirkens darstellen, sind deswegen bedeutsam, weil sie das Kriterium bilden für die Auswahl des Bildungsstoffes und ein Fundament ergeben für eine moderne wissenschaftliche Pädagogik.

Die Entwicklung des Geisteslebens klar zu legen, bleibt indessen das vornehmste Anliegen von Lipps. In einer großangelegten Schau über das primitive Geistesleben, das Geistesleben der Kulturvölker der alten und der neuen Zeit, versucht er den Nachweis für die Richtigkeit seiner Auffassung zu erbringen. Die eingehenden Forschungen über die primitiven Völker weiten sich aus zu einer Völkerpsychologie überhaupt. In denjenigen Abschnitten des Buches, welche sich mit den Kulturvölkern der alten Zeit befassen, wird ausgeführt, wie aus ihren Lebensbetätigungen, ihnen aufgedrängt teils durch geographische, teils geschichtliche Verhältnisse, ein Geistesleben entsproßte, das sich in vier verschiedenen Hauptrichtungen auseinanderspaltete: bei den alten Juden herrschte vor die Kultivierung des Willens, bei den Chinesen die Pflege des Sozialen, bei den Indern die Betonung des Gemütes, bei den Griechen die Ausbildung des Denkens. Dem Christentum blieb es vorbehalten, der Welt neuen Impuls zu schenken mit der Forderung des Gemeinschaftslebens: Gemeinschaft der Menschen mit Gott, Gemeinschaft der Menschen unter sich. Es ist bezeichnend, daß erst die Denker der christlichen Zeit, Kepler, Galilei, zu einem neuen Begriff der Schwere gelangten, der die neue Naturauffassung eröffnete, einem Begriff der Schwere, bei dem nicht der Körper in seiner Vereinzelung, sondern in seinem Zusammenhang mit andern in Betracht kommt. Aufgabe unserer Zeit muß es sein, gestützt auf die vorhandenen Sonderentwicklungen zu einer einheitlichen, das Geistesleben und das Naturgeschehen gleichermaßen berücksichtigenden Welt- und Lebensauffassung zu gelangen.

Die Fülle der Probleme, die neuen systematisch-philosophischen Gesichtspunkte, unter die ein gewaltiges Tatsachenmaterial gestellt wird, bieten in sachlicher wie in methodischer Hinsicht reiche Anregung.

Mit Lipps ist ein selbständiger Denker, ein wohlwollender Lehrer, ein lauterer, vornehmer Mensch dahingegangen. Möge seiner Lehre jene Beachtung und jene Stellung zuteil werden, die ihr gebührt.

DER VIII. INTERNATIONALE PHILOSOPHEN-KONGRESS

Im Jahre 1934 soll in Prag der VIII. internationale Kongreß für Philosophie stattfinden. Das Prager vorbereitende Komitee, zu dem auch der Vorsitzende der Prager Ortsgruppe der Kant-Gesellschaft, Prof. Dr. E. Otto (Prag, Benesovska 23), gehört, hat bereits begonnen, das Programm zu diskutieren. Vorschläge, Rat und Kritik sind willkommen. Der Vorsitzende des vorbereitenden Ausschusses ist Prof. Dr. Em. Rádl, Prag IV. Na Valech 279.

Die Geschäftsführung.

PREISAUSSCHREIBEN DER SOZIOLOGISCHEN GESELLSCHAFT UND DER PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT (ORTSGRUPPE DER KANT-GESELLSCHAFT) IN WIEN

Thema: Die Entwicklung der Soziologie des Erkennens und Wissens seit Wilhelm Jerusalem. Preis: 1000 Schilling (tausend österreichische Schilling = RM 600.)

Wilhelm Jerusalem hat als erster eine Soziologie des Erkennens gefordert: in einem Aufsatz, den er in der „Zukunft“ vom 15. Mai 1909 unter diesem Titel veröffentlichte. Seine Untersuchungen zur Soziologie des Erkennens und Wissens wurden dann sowohl in seiner „Einführung in die Soziologie“ (Schriftenreihe der Soziologischen Gesellschaft in Wien, 1. Band) sowie in der Abhandlung „Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen“ (in Max Schelers „Versuchen zu einer Soziologie des Wissens“ 1924) weitergeführt, die auf die große Bedeutung einer zukünftigen soziologischen Kritik der menschlichen Vernunft hinwiesen.

Das Gebiet des Soziologie des Erkennens und Wissens ist seitdem von verschiedenen deutschen und ausländischen Forschern bearbeitet worden. Aufgabe der Preisschrift ist es, diese Entwicklung von den ersten Anregungen bis auf die Gegenwart zu verfolgen. Die Bewerber haben demgemäß zu zeigen, auf welchen Grundlagen sich die Lehre Wilhelm Jerusalems aufbaut, was ihren Wesenskern ausmacht, in welcher Weise sie weitergewirkt hat, welche der von Jerusalem aufgeworfenen Probleme noch der Bearbeitung harren, und schließlich, welche Stellung die Soziologie des Erkennens und Wissens im Gesamtbereich der Soziologie und der Erkenntniskritik einzunehmen berufen ist.

Die Arbeiten sollen streng wissenschaftlichen Charakter tragen und in erster Linie eine möglichst objektive Darstellung bringen. Die Bewerber haben aber selbstverständlich volle Freiheit in der Darlegung ihres eigenen Standpunktes. Als Umfang der Arbeiten sind etwa drei bis sechs Druckbogen ins Auge gefaßt. Doch sind auch kürzere und längere Arbeiten zur Bewerbung zugelassen.

Die Arbeiten können in deutscher, französischer, englischer oder italienischer Sprache abgefaßt sein. Arbeiten in anderen Sprachen sind auch zulässig, doch muß solchen eine vom Verfasser anerkannte Übersetzung in einer der genannten Sprachen beiliegen.

Jede Arbeit ist mit einem Kennwort (Motto) zu versehen. Name und Adresse des Verfassers sind in einem geschlossenen Briefumschlag beizulegen, der mit dem gleichen Kennwort zu bezeichnen ist.

Die Arbeiten sind bis 31. Dezember 1932 an die Adresse: Dr. Walther Eckstein, Wien XVI., Kirchstetterngasse 49, einzusenden.

Das Preisrichterkollegium besteht aus den Herren: Dr. Max Adler, Professor für Gesellschaftslehre an der Universität Wien, Dr. Karl Bühler, Professor für Philosophie, Vorstand des Psychologischen Institutes an der Universität Wien, Dr. jur. et phil. Walther Eckstein, Wien, Rudolf Goldscheid, Präsident der Soziologischen Gesellschaft in Wien, Dr. Karl Roretz, Professor für Geschichte der Philosophie an der Universität Wien.

PREISAUFGABE DER KÖNIGSBERGER GELEHRTEN GESELLSCHAFT

Thema: J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts.

Es sollen, über die bisherige, allgemein geistes- und literaturgeschichtlich orientierte Forschung hinausgreifend, die spezifisch philosophischen Gedankengänge und Intentionen Hamanns aus dem Gesamtwerk herausgeschält, nach ihren inneren Sinnzusammenhängen interpretiert und in ihrer historischen und systematischen Bedeutung charakterisiert werden. Besonderes Gewicht ist dabei zu legen auf die Auseinandersetzungen Hamanns mit den führenden Philosophen seines Jahrhunderts; vor allem soll sein Verhältnis zu Hume und seine Stellung zu Kant einer völligen Neuuntersuchung, vom Stande der gegenwärtigen philosophischen Forschung aus, unterzogen werden.

Die Arbeiten sind bis zum 15. Oktober 1932 mit Motto versehen bei der geisteswissenschaftl. Klasse der Königsberger Gelehrten Gesellschaft (Sekretär Prof. Dr. H. Heimsoeth, Königsberg i. Pr.) einzureichen. In einem mit gleichem Motto versehenen Briefumschlage ist der Name des Verfassers beizufügen. Die Verleihung des Preises in Höhe von 1000 RM. erfolgt im Januar 1933 am Gründungstage der Gesellschaft.

Mit der Zustellung des Preises erwirbt sich die Königsberger Gelehrte Gesellschaft das Recht, die preisgekrönte Arbeit drucken zu lassen.

EUGENIO RIGNANO - PREIS

Zur Ehrung des Andenkens ihres verstorbenen Herausgebers Eugenio Rignano veranstaltet die wissenschaftliche Zeitschrift „SCIENTIA“ ein Preisausschreiben über das Thema „Die Entwicklung des Zeitbegriffes“. Der von ihr gestiftete Preis beträgt zehntausend italienische Lire. Nähere Auskünfte erteilt die Redaktion der „SCIENTIA“, 12, Via A. De Togni, Milano (116), Italien.

ALLGEMEINE MITGLIEDERVERSAMMLUNG (GENERALVERSAMMLUNG) DER KANT-GESELLSCHAFT IN HALLE A. D. SAALE

27.—29. Mai 1931

I

Zwei Jahre nach der Jubiläumsveranstaltung, die das 25jährige Bestehen der Kant-Gesellschaft feierte, wurden die Mitglieder wiederum zu einer Generalversammlung nach Halle zusammenberufen. Der Plan der diesjährigen Tagung unterschied sich wesentlich von allen bisherigen Tagungen der Gesellschaft. Sonst bildete eine Reihe von Vorträgen in festgesetzter Abfolge das Hauptstück der Verhandlungen, und eine Diskussion folgte nach. Diesmal stand, in Erneuerung einer ehrwürdigen Schultradition, die Diskussion selbst im Mittelpunkt. Es war zweifellos ein Wagnis, diese lockerste Form der philosophischen Zusammenarbeit zu wählen. Das Gelingen, das dieses Wagnis vollauf rechtfertigt, wird verschiedenen Umständen zuzuschreiben sein. Zunächst gab das Thema der Tagung „Die Wendung der Philosophie zu Ontologie und Realismus“ der Aussprache einen konkreten und belebenden Inhalt — ein Thema, das, wie der Geschäftsführer Prof. Liebert in seiner Eröffnungsansprache ausführte, aktuell in einem wahrhaft philosophischen Sinn genannt werden darf: dem zeitbedingten Interesse zeigt sich die zeitlose Potentialität einer philosophischen Grundfrage in actu. Sodann — und dies muß mit besonderem Dank hervorgehoben werden — gab das einleitende Hauptreferat von Prof. Nicolai Hartmann „Zum Problem der Realitätsgegebenheit“ den klaren und beherrschenden Hintergrund, von dem sich in Zustimmung, Ablehnung und Weiterführung alle Äußerungen der Diskussionsredner abhoben und vor dem sie sich zu einer gegensätzlich gespannten Einheit

zusammenschlossen. Nicht zuletzt haben wir das Gelingen der Tagung den Rednern zu danken: dem Ernst, mit dem sie sich für die von ihnen vertretene Sache einsetzten und sich zugleich dem Plan des Ganzen einfügten.

Wie in früheren Jahren, so war auch diesmal die Stadt Halle ein fürsorglicher und wohlwollender Gastgeber. Für Donnerstag, den 28. Mai abends, hatte der Magistrat die Teilnehmer der Generalversammlung zu einer Festaufführung von E. G. Kolbenheyers Giordano-Bruno-Tragödie „Heroische Leidenschaften“ geladen. Dem Magistrat und dem Oberbürgermeister, Herrn Dr. Rive, sowie der Universität, die uns wieder ihre Räume zur Verfügung stellte, sei an dieser Stelle für ihre freundliche Teilnahme und wirksame Hilfe aufs beste gedankt, desgleichen Herrn Privatdozenten Dr. Hehlmann, Halle, für die umsichtige organisatorische Vorbereitung des Kongresses.

Der Besuch der Tagung war überraschend gut. Trotz der bedrohlichen Wirtschaftslage überstieg die Teilnehmerzahl mit mehr als 500 Besuchern die von der vorigen Generalversammlung erreichte Ziffer. Allen Teilnehmern wurde als Geschenk der Kant-Gesellschaft das Buch von Josef Heller „Kants Persönlichkeit und Leben. Versuch einer Charakteristik“ überreicht, außerdem als Geschenk des Pan-Verlags Kurt Metzner die Schrift des japanischen Forschers T. Yura „Geisteswissenschaft und Willensgesetz“.

II

Nach dem ersten zwanglosen Zusammensein der Teilnehmer an dem Vorabend der Tagung eröffnet der Geschäftsführer, Prof. Liebert, am Donnerstag den 28. Mai 1/2 9 Uhr vormittags in Vertretung des beurlaubten Vorstandes, des Herrn Geheimen Oberregierungsrat Dr. Pallat, Kurator der Universität Halle, die geschäftliche Sitzung. Es wurden nach einem kurzen Begrüßungswort folgende Punkte der Tagesordnung zur Sprache gebracht und erledigt:

a) Die Jahresabrechnungen von 1929 (vgl. Kant-Studien Bd. XXXV 593 f.) und von 1930 (vgl. S. 379 f.), von einem Beamten des Kuratoriums der Universität Halle geprüft und für richtig befunden, wurden von dem Geschäftsführer mit kurzen Erläuterungen verlesen. Der Antrag der Geschäftsführung auf Entlastung für die beiden verflossenen Geschäftsjahre wurde einstimmig angenommen, für das Jahr 1930 vorbehaltlich der (bei Abfassung dieses Berichtes bereits erfolgten) Zustimmung des Verwaltungsrates.

b) Der Geschäftsführer gedachte mit einigen herzlichen Worten der seit der letzten Generalversammlung verstorbenen Ehrenmitglieder der Kant-Gesellschaft: Eugen Diederichs, Hermann Ysbrand Groenewegen, Emil Sidler-Brunner, Johannes Volkelt. Zur Ehrung dieser Verstorbenen erhob sich die Versammlung von ihren Sitzen.

c) Als neue Ehrenmitglieder wurden einstimmig gewählt: Heinrich Rickert, Ernst Cassirer, Edgar S. Brightman, Nicholas M. Butler.

d) Sämtliche „Wechselnden Mitglieder“ des Verwaltungsrates wurden wiedergewählt, und zwar: Abderhalden-Halle, Cassirer-Hamburg, Driesch-Leipzig, Lütgert-Berlin, Mie-Freiburg i. Br., Stephan-Leipzig, Wichmann-Berlin. Neu gewählt wurden: Ziehen, ehemals Halle, jetzt Wiesbaden (der wegen seines Rücktritts in den Ruhestand als „ständiges Mitglied“ des Verwaltungsrates ausgeschieden war), Polak-Groningen und Kuhn-Berlin (vgl. unter f).

e) Nachdem Prof. Liebert den Vorsitz vorübergehend an Prof. Menzer übertragen hatte, erfolgte einstimmig und unter dem Beifall der Versammlung die Wiederwahl des Geschäftsführers Prof. Liebert.

f) Privatdozent Dr. Kuhn-Berlin wird zum Assistenten der Kant-Gesellschaft und gleichzeitig in den Verwaltungsrat unter die „Wechselnden Mitglieder“ gewählt.

g) Prof. Liebert ergreift das Wort, um zunächst die geschäftliche Lage der Kant-Gesellschaft darzutun. Dank der treuen Ausdauer unserer Mitglieder ist das Ergebnis trotz der Schwere der allgemeinen wirtschaftlichen Notlage außerordentlich günstig. Der Kant-Gesellschaft ist es gelungen, ihren Mitgliederstand zu bewahren und neue Mitglieder zu gewinnen. Es kann sogar festgestellt werden, daß die Zahl der Mahnungen wegen versäumter Einzahlung des Beitrages in diesem Jahr niedriger war als in den vorigen Jahren.

Mit wärmstem Dank an alle Landes- und Ortsgruppenleiter spricht dann Prof. Liebert von der erfreulich lebhaften Tätigkeit unserer Ortsgruppen. Im Jahre 1930 wurden zwei neue Ortsgruppen ins Leben gerufen: München und Stettin. Die Gründung anderer Ortsgruppen wird vorbereitet.

h) Prof. Dessoir gibt das negative Ergebnis des 12. Preisausschreibens der Kant-Gesellschaft mit dem Thema „Die Philosophie African Spirs“ bekannt (vgl. den Wortlaut des Gutachtens auf S. 381ff. dieses Heftes der „Kant-Studien“).

i) Prof. Menzer gibt das negative Ergebnis des 13. Preisausschreibens der Kant-Gesellschaft mit dem Thema „Kants Anthropologie“ bekannt (vgl. den Wortlaut des Gutachtens auf S. 384f. dieses Heftes der „Kant-Studien“).

j) Zwei von dem Oberpräsidenten der Provinz Brandenburg aus steuerrechtlichen Gründen gewünschte, im übrigen bedeutungslose Satzungsänderungen werden einstimmig beschlossen. In den Einleitungssätzen wird hinzugefügt, daß die Satzungen „für sämtliche Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft verbindlich“ sind. In § 1 wird eingefügt, daß die Kant-Gesellschaft „unter Ausschluß jeder Gewinnerzielung an ihre Mitglieder“ einen „lediglich gemeinnützigen Zweck“ verfolgt.

III

Nach einer Pause eröffnete Prof. Liebert die öffentliche Sitzung. Er begrüßte mit einigen kurzen und herzlichen Worten die versammelten Teilnehmer, unter ihnen den Herrn Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung Dr. Grimme und Herrn Ministerialdirektor Dr. Richter, die als Vertreter der Preußischen Regierung erschienen waren. Dann ergriff Prof. Nicolai Hartmann das Wort zu seinem Vortrag „Zum Problem der Realitätsgegebenheit“. Da wir in der glücklichen Lage sind, diesen Vortrag, sowie die Bemerkungen der Diskussionsredner als Heft Nr. 32 in der Reihe unserer „Philosophischen Vorträge“ veröffentlichen zu können, dürfen wir hier von einer Inhaltsangabe absehen, die doch kaum instande wäre, einen Begriff von dem Reichtum und der Komplikation der in dem Vortrag behandelten und von der Diskussion aufgenommenen und weiterentwickelten Problematik zu übermitteln. Wir begnügen uns daher mit einer Aufzählung der Diskussionsredner. Am Vormittag, in unmittelbarem Anschluß an das Hauptreferat, sprachen: Dessoir-Berlin, Geiger-Göttingen, Heimsoeth-Königsberg, Stenzel-Kiel, Utitz-Halle.

Nach einer längeren Pause mit gemeinsamem Mittagessen wurde die Diskussion fortgesetzt. Es sprachen: Ach-Göttingen, Litt-Leipzig, Pleßner-Köln, van der Vaart Smit-Zwijndrecht (Holland), Liebert-Berlin, Kraft-Frankfurt a. M., Paul Hofmann-Berlin, Sauer-Hamburg. — In einem Schlußwort präziserte Hartmann noch einmal seinen Standpunkt gegenüber den in der Aussprache geltend gemachten Bedenken.

Am Vormittag des nächsten Tages, Freitag, den 29. Mai um 10 Uhr, nahm die Aussprache ihren Fortgang. Es kamen folgende Redner zu Wort: Polak-Groningen, Moog-Braunschweig, von Rintelen-München, Kremer-Löwen (Belgien), Siegel-Graz, Yamaguchi-Tokio, Springmeyer-Berlin, Huber-München, Wenzl-München, Kuhn-Berlin. Hartmann ging in einem zweiten Schlußwort auf die an diesem Vormittag hervorgetretenen Widersprüche ein und faßte das Ergebnis der Aussprache in eindrucksvoller Weise zusammen. Darauf hob Prof. Liebert nach einigen Dankesworten an Redner und Hörer die Sitzung auf.

IV

Schließlich haben wir noch von der Aussprache der Leiter der Ortsgruppen der Kant-Gesellschaft zu berichten, die am Freitag vor der wissenschaftlichen Sitzung von $\frac{1}{2}$ 9 bis 10 Uhr morgens im Senatszimmer der Universität stattfand. Folgende Herren waren als Vertreter ihrer Ortsgruppen erschienen: Mennicken-Aachen, Liebert, Krippendorf, Kuhn-Berlin, Moog-Braunschweig, Lewkowitz-Breslau, Behrmann-Dessau, Klingler-Detmold, Weichardt-Dortmund, Kühner-Eisenach, Wiedemann-Erfurt, Siegel-Graz, Seiler-Hagen i. W., Arfert-Halberstadt, Utitz-Halle, Sauer-Hamburg, Berkenbusch-Hannover, Ungerer-Karlsruhe, Rubensohn-Kassel, Stenzel-Kiel, Heimsoeth-Königsberg, Schingnitz-Leipzig, Anschütz-Magdeburg, Dingler-München, Schilling-Neunkirchen (Saar), Zwicker-Plauen, Lochner-Potsdam, Weinreich-Stettin, zum Tobel-Stuttgart, Messer-Wuppertal, Kittel-Zittau, van der Vaart Smit-Zwijndrecht (Holland). 30 Ortsgruppen hatten also ihre Leiter oder deren Vertreter zu der Generalversammlung entsandt. Der Geschäftsführer, Prof. Liebert, eröffnete die Sitzung, indem er den Ortsgruppen und ihren Leitern den Dank der Geschäftsführung für die eifrige und erfolgreiche Mitwirkung im Dienste der gemeinsamen Bestrebungen ausdrückte.

Die nun unter reger Beteiligung einsetzende Aussprache beschäftigte sich sowohl mit der wissenschaftlichen Tätigkeit der Ortsgruppen wie auch mit den Fragen ihrer äußeren Organisation. Es wurden dabei Gesichtspunkte von allgemeiner Wichtigkeit zur Geltung gebracht. Die Bedeutung dieser Aussprache lag jedoch vor allem darin, daß im persönlichen Gespräch, bei unmittelbarer Frage und Antwort, viele praktischen Einzelfragen, die sich aus den Erfahrungen in der Tätigkeit der Ortsgruppenleitung ergeben hatten, aufs schnellste und einfachste geklärt werden konnten. Es zeigte sich, wie wenig es möglich ist, der Tätigkeit der Ortsgruppen ein festes Schema vorzuschreiben und in wie hohem Maße die persönlichen und örtlichen Verhältnisse berücksichtigt werden müssen. So konnte z. B. Kühner-Eisenach von den ausgezeichneten Erfahrungen berichten, die er in seiner verhältnismäßig kleinen, aber sehr tätigen Ortsgruppe mit regelmäßiger Kant-Lektüre bei allwöchentlich stattfindenden Leseabenden gemacht hat. Berkenbusch-Hannover hob hervor, daß Vorträge aus dem Kreise der Mitglieder vortreffliche Erfolge erzielt haben. Weinreich-Stettin berichtete über die Organisation und Tätigkeit seiner neu gegründeten Ortsgruppe, die in der kurzen Zeit ihres Bestehens eine höchst erfreuliche Entwicklung genommen hat. Ferner wurde von Messer-Wuppertal, Seiler-Hagen, Lewkowitz-Breslau, Rubensohn-Kassel und Lochner-Potsdam die Frage der Zusammenarbeit der Ortsgruppen mit örtlichen Bildungsvereinen, akademischen Berufsverbänden und mit den städtischen Behörden erörtert. Auch hier zeigte sich wieder, daß die Entscheidung über die Fruchtbarkeit eines solchen Zusammengehens nur nach genauester Kenntnis der besonderen Verhältnisse für den einzelnen Fall getroffen werden kann.

Von besonderer Wichtigkeit dürfte der Vorschlag von Utitz-Halle sein, der auf einen regionalen Zusammenschluß der Ortsgruppen zu Landesgruppen unter Führung je einer Ortsgruppe hinzielte. Ein solcher Zusammenschluß würde eine sinngemäße Organisation der Vorträge gewährleisten, ohne eine für die Geschäftsstelle wie für die Ortsgruppen untragbare Zentralisierung herbeizuführen. Durch Verabredung gemeinsamer Vorträge innerhalb einer Landesgruppe könnte es einem Redner möglich gemacht werden, seinen Vortrag in einer Serie von Vortragsabenden in verhältnismäßig kurzer Zeit mehreren Ortsgruppen zugute kommen zu lassen. Unter diesen Umständen könnte auch eine Herabsetzung des Honorars die Arbeit der Ortsgruppen erleichtern. Im allgemeinen wird in gemeinsamer Beschlußfassung festgesetzt, daß 100 bis 150 Mark als die Höchstgrenze des Honorars für einen Vortrag betrachtet werden soll. Der Vorschlag Utitz fand allgemeinen Beifall und es wurden bereits die ersten Verabredungen getroffen, die den regionalen Zusammenschluß der Ortsgruppen vorbereiten sollen.

Dieser knappe Bericht ist natürlich nicht imstande, den Reichtum der im Laufe der Verhandlungen aufgetauchten wertvollen Anregungen auch nur einigermaßen zu erschöpfen. Als Ergebnis darf jedenfalls gebucht werden, daß diese Aussprache der Ortsgruppenleiter der gegenseitigen Förderung in der gemeinsamen Arbeit die besten Dienste geleistet hat — ein Ergebnis, das sich zweifellos in der weiteren Entwicklung unserer Gesellschaft aufs fruchtbarste auswirken wird.

Die Geschäftsführung.

ORTSGRUPPE BERLIN

19. Bericht

Im Jahre 1931 sind folgende Vorträge gehalten worden:

10. Januar: Professor Dr. Peter Wust, Münster i. W.: „Ungewißheit und Wagnis als metaphysische Lebenskategorien“ (Vortrag Nr. 140).
25. Februar: Prof. Dr. Dr. Erich Seeberg, Berlin: „Über Sinndeutung der Geschichte“ (Vortrag Nr. 141).

Die Veranstaltungen im April und Mai sind wegen der Generalversammlung in Halle a. d. S. ausgefallen.

10. Juni: Geheimerat Professor Dr. Edmund Husserl, Freiburg i. Br.: „Phänomenologie und Anthropologie“ (Vortrag Nr. 142).
4. November: Prof. Dr. Hans Leisegang, Jena: „Gibt es nur eine Logik oder mehrere?“ (Vortrag Nr. 143).

Dezember: In Aussicht genommen ist ein Hegel-Festvortrag.

ORTSGRUPPE BOSTON

1930

Mitglieder der Gruppe: 60.

Mitglieder der Hauptgesellschaft: 21.

Geschäftsführer: Prof. Dr. Edgar S. Brightman, Box 35, Newton Center, Massachusetts.

Ort der Versammlungen: The University Club, 20 Trinity Place, Boston.

Programm 1930:

8. Jan. Vortrag von Herrn Ewart E. Turner. Thema: Schopenhauer und Theismus.
5. Febr. Vortrag von Herrn F. Gerald Ensley. Thema: Schopenhauers Theorie der Ästhetik.
5. März. Vorträge von Herrn H. G. Robson über Kant und Schopenhauer; von Herrn John Hoon über Platon und Schopenhauer; und von Herrn Walter Muelder über Hegel und Schopenhauer.
2. April. Vortrag von Herrn Leon H. Savage. Thema: Schopenhauer und die orientalische Philosophie.
7. Mai. Vortrag von Herrn Dr. Henry H. Meyer, Dekan der Schule der religiösen Erziehung an der Universität Boston. Thema: Die religiöse Erziehung in einer werdenden Welt.
7. Okt. Vortrag von Herrn Jaito A. Kantonen. Thema: Nietzsche.
5. Nov. Vortrag von Herrn George Seeck. Thema: Der absolute Idealismus.
3. Dez. Vortrag von Herrn Rockwell C. Smith. Thema: Das Problem der unmittelbaren Erkenntnis.

Prof. Dr. Edgar S. Brightman.

ORTSGRUPPE HANNOVER

Winter-Semester 1930/31

Das Gesicht unserer Zeit

Vortragsreihe, veranstaltet in Gemeinschaft mit der Stadt Hannover

7. November 1930: Prof. Dr. Nicolai Hartmann, Köln: „Die Wiedergeburt der Metaphysik“.
22. November 1930: Prof. D. Dr. Paul Tillich, Frankfurt a. M.: „Religion und Wirklichkeit“.
5. Dezember 1930: Direktor Dr. August Hoff, Duisburg: „Vom Expressionismus zur neuen Sachlichkeit“.
15. Januar 1931: Prof. D. Georg Wünsch, Marburg: „Marxismus und christliche Theologie“.
31. Januar 1931: Prof. Dr. Friedrich Delekat, Dresden: „Neue Probleme der Charakterologie“.
13. Februar 1931: Prof. Dr. Friedrich Dessauer, Frankfurt a. M.: „Das Gesicht des technischen Zeitalters“.
4. März 1931: Prof. Dr. Arthur Liebert, Berlin: „Hauptprobleme des gegenwärtigen Geisteslebens“.

Superintendent L. Berkenbusch.

Winterarbeit 1931/32

- Mittwoch, 11. November 1931: Prof. Dr. Böhm, Hannover: „Hölderlin, Hegel, Schelling“.
- Freitag, 11. Dezember 1931: Oberstaatsanwalt Krusiger, Gladbach: „Die Problematik des Wahrheitsbeweises im Strafprozeß“.
- Freitag, 8. Januar 1932: Prof. Pinder, München: „Piero della Francesca“.
- Freitag, 5. Februar 1932: Dr. Prinzhorn, Frankfurt a. M.: „Die Bedeutung der Psychoanalyse in der Krisis der Zeit“.
- Dienstag, 8. März 1932: Prof. Hellpach, Heidelberg: „Vermeintlicher und wirklicher Kulturbolschewismus“.
- Oberstudiendirektor Dr. Scherwatzky, Hildesheim: „Hegel in der philosophischen Krisis der Gegenwart“. (Termin noch nicht bestimmt, überhaupt noch nicht ganz sicher.)

ORTSGRUPPE KARLSRUHE I. B.

Seit dem Bericht in Bd. 34 der Kant-Studien S. 270 f. haben die unten angegebenen Veranstaltungen unserer Ortsgruppe stattgefunden. Die im Verbande mit der Karlsruher „Vortragsgemeinschaft“ abgehaltenen Vorträge sind mit (V) bezeichnet. Mit dem Naturwissenschaftlichen Verein e. V. Karlsruhe ist eine Verabredung getroffen, Vorträge, die für Mitglieder beider Vereine von Interesse sein können, gemeinsam zu unternehmen; sie werden unten durch (N) bezeichnet. Die Veranstaltungen einer am 19. März 1930 gegründeten, unserer Ortsgruppe angeschlossenen „Arbeitsgemeinschaft für Einführung in Philosophie“ gelten zugleich als wissenschaftliche Abende unserer Ortsgruppe; sie sind durch (A) kenntlich gemacht und werden gesondert aufgeführt.

1929/1930

- 20. März 1929: Hauptversammlung der Ortsgruppe.
- 20. April 1929: H. Berl, Karlsruhe: „Albert Schweitzers ethische Persönlichkeit“ (V).
- 23. April 1929: Dr. Albert Schweitzer, Lambarene: „Kultur und Ethik“ (V).
- 16. Oktober 1929: Prof. Dr. Franz Schultz, Univ. Frankfurt a. M.: „Klassik und Romantik“ (V).
- 30. Oktober 1929: Dr. L. v. Bertalanffy, Wien: „Tatsachen und Theorien der organischen Formbildung als Weg zum Lebensproblem.“ (N).
- 19. November 1929: Prof. Dr. P. Tillich, Univ. Frankfurt a. M.: „Zwang und Freiheit (Philosophie der Macht)“ (V).
- 27. November 1929: Dr. Hans Prager, Wien: „Kulturphilosophische Deutung des Österreicher“.
- 4. Dezember 1929: Prof. Dr. Martin Heidegger, Univ. Freiburg i. Br.: „Die neue Problemlage in der gegenwärtigen Philosophie“ (V).
- 15. Januar 1930: Prof. Dr. Hugo Dingler, Univ. München: „Naturwissenschaft und Metaphysik“ (V).
- 29. Januar 1930: Gymnasiumsdirektor Dr. Aug. Marx, Durlach-Karlsruhe: „Mythos und Philosophie“.
- 19. Februar 1930: Prof. Dr. A. E. Brinckmann, Univ. Köln: „Rembrandt und das Problem der Spätkunst“ (V).
- 10. März 1930: Prof. Dr. Eduard Spranger, Univ. Berlin: „Die Kulturproblematik der Gegenwart und ihre Wirkung auf die Jugend“ (V).
- 2. April 1930: Dr. A. v. Grolman, Karlsruhe: „Wesen und Problematik der literarischen Kritik.“

1930/1931

I. Vorträge im Rahmen der Vortragsgemeinschaft:

- 7. Oktober 1930: Prof. Dr. Th. Litt, Univ. Leipzig: „Idealismus und Realismus im Rahmen der Erziehung“ (V).
- 7. November 1930: Prof. Dr. Karl Voßler, Univ. München: „Sprache und Nationalität“ (V).
- 17. November 1930: Prof. Dr. Hans Freyer, Univ. Leipzig: „Die deutsche Soziologie, ihre geistigen Wurzeln und ihre heutige Problemlage“ (V).
- 5. Dezember 1930: Benoy Kumar Sarkar, Indischer Austauschprofessor, München: „Wirtschaftliches und soziales Indien der Gegenwart im Rahmen der Weltwirtschaft“ (V).
- 15. Januar 1931: Geh. Rat Prof. Dr. Max Planck, Berlin: „Das Weltbild der neuen Physik“ (V).
- 5. März 1931: Prof. Dr. William Stern, Univ. Hamburg: „Die Wendung in der neuen Psychologie“ (V).

II. Weiterer Vortrag, an dem sich die „Gesellschaft für geistigen Aufbau“ beteiligte:

- 23. Februar 1931: Prof. Dr. G. Radbruch, Univ. Heidelberg: „Die Problematik der Rechtsidee oder über die Unbeliebtheit der Juristen.“

III. Vorträge im Rahmen der „Arbeitsgemeinschaft für Einführung in Philosophie“:

Descartes-Zyklus.

- 22. Oktober 1930: Prof. Dr. E. Ungerer, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Die philosophische Bedeutung von Descartes' Abhandlung über die Methode“ (A).
- 24. November 1930: Prof. Dr. Hans Kinkel, Karlsruhe: „Die pädagogische Auswertung von Descartes Abhandlung über die Methode I“ (A).
- 15. Dezember 1930: Prof. Dr. K. Ott, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Die pädagogische Auswertung von Descartes Abhandlung über die Methode II“ (A).
Zyklus über die mathematische Methode.
- 5. Januar 1931: Prof. Dr. Albert Schneider, Karlsruhe: „Das Dreieck als Anschauung und Begriff“ (A).
- 26. Januar 1931: Prof. Dr. Fr. Peter, Karlsruhe: „Die Methode der Mathematik und die Realität mathematischer Gebilde“ (A).
- 2. Februar 1931: Prof. Dr. C. Boehm, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Das Unendliche in der Schulmathematik“ (A).
Zyklus über Probleme der bildenden Kunst.
- 16. März 1931: Zeichenlehrer Alfred Gromer, Karlsruhe: „Vom Wesen des Kunstwerks“ (A).
- 11. Mai 1931: Zeichenlehrer Alfred Gromer, Karlsruhe: „Das Formproblem in der bildenden Kunst“ (A).
- 1. Juni 1931: Studienrat Rolf Lang, Karlsruhe: „Jugend und Kunst“ (Die psychologischen Grundlagen des neuzeitlichen Zeichenunterrichts) (A).

IV. An dem folgenden, vom Naturwissenschaftlichen Verein Karlsruhe veranstalteten Zyklus beteiligt sich auch unsere Ortsgruppe: „Die moderne Chemie und Physik in ihren Beziehungen zu Forschung und Leben.“

- 1. Mai 1931: Prof. Dr. A. Koenig, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Chemie und Physik als Grundlehren der Naturwissenschaften“ (N).
- 15. Mai 1931: Prof. Dr. P. Eitner, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Chemie und Physik im täglichen Leben“ (N).
- 22. Mai 1931: Privatdozent Dr. W. Kuhn, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Physik und Chemie der kleinsten Stoffmengen“ (N).
- 5. Juni 1931: Prof. Dr. A. Riede, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Physik und Chemie im Makrokosmos“ (N).
- 19. Juni 1931: Privatdozent Dr. K. E. Dorsch, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Physik und Chemie der Werkstoffe“ (N).
- 3. Juli 1931: Prof. Dr. A. Koenig, Techn. Hochschule Karlsruhe: „Physik und Chemie in der Energiewirtschaft“ (N).
- 17. Juli 1931: Dr. L. Reichel, Karlsruhe: „Physik und insbesondere Chemie im Organismus“ (Moderne Probleme der Biochemie) (N).

Prof. Dr. E. Ungerer.

ORTSGRUPPE MÜNCHEN

Im Wintersemester 1930/1931 wurden folgende Vorträge gehalten:

- 27. November: Dr. K. Schilling über „Das Kantbuch Heideggers“.
- 11. Dezember: Privatdozent Dr. A. Wenzl über „Die Erkenntnistheorie des ‚Wiener Kreises‘“.
- 8. Januar: Privatdozent Dr. K. O. Petraschek über „Recht und Sittlichkeit“.
- 10. Januar: Prof. Dr. R. Carnap, Wien über „Die Philosophie des Wiener Kreises“.
- 22. Januar: Pater Dr. E. Przywara: „Zur Problematik der Transzendentalien“.
- 28. Januar: Der Gedächtnis- und Rechenkünstler Dr. phil., Dr. med. Fred Brauns mit (praktischen Vorführungen).
- 5. Februar: Generalleutnant a. D. L. Weiß-Jonak über „Die gemeinsame Wurzel der Sinnlichkeit und des Denkens“.
- 19. Februar: Prof. Dr. K. Huber über „Grundfragen der Werterkenntnis“.

Anschließend jeweils Diskussion, Beteiligung durchschnittlich 40 Personen.

München.

Prof. Dr. A. Wenzl.

ORTSGRUPPE STETTIN

Schon lange gab es auch in Stettin eine Reihe von Mitgliedern der Kant-Gesellschaft. Was ihnen aber fehlte, war der örtliche Zusammenschluß. Im vorigen Jahre ist es nun gelungen, die bisher Vereinzelten zu sammeln und eine Ortsgruppe zu gründen, die bereits 130 Personen umfaßt. Auch aus der Provinz haben sich einige Freunde der Sache angeschlossen. Hoffentlich gelingt es im Laufe der nächsten Jahre, in weiteren pommerschen Städten Ortsgruppen zu begründen und dann vielleicht einen Landesverband zustande zu bringen, wie er sich neuerdings auch in Ostpreußen gebildet hat. Es würde dann möglich sein, mit verhältnismäßig geringen Mitteln namhafte Redner für zusammenhängende Vortragsreihen zu gewinnen und so die weit auseinanderliegenden Städte Pommerns durch ein neues Band geistig zu verbinden. Gerade im deutschen Osten ist eine geistig gesellige Arbeit dieser Art sehr notwendig. Wir bitten alle Freunde der Philosophie in Pommern, die diese Zeilen lesen, sich mit dem Vorstand der Stettiner Ortsgruppe (Oberstudiendirektor Dr. Weinreich, Stettin, Schillerstr. 7) über diesen Plan verständigen zu wollen.

Gewiß stehen jeder Vereinsgründung und Mitgliederwerbung heute die wirtschaftlichen Schwierigkeiten entgegen. Aber das Stettiner Beispiel zeigt, daß man diese Schwierigkeiten auch nicht überschätzen darf. Zwei Dinge haben unserem Vorstand die Werbearbeit sehr erleichtert: erstens die tatbereite Hilfe der Berliner Hauptgeschäftsstelle und zweitens die verständnisvolle Unterstützung durch die Presse. In der Gründungsversammlung war Prof. Dr. Liebert aus Berlin selbst anwesend. In den Vorstand der Ortsgruppe wurden berufen die Herren Oberstudiendirektor Dr. Weinreich als erster Vorsitzender, Professor Dr. Müller-Freienfels als zweiter Vorsitzender, Redakteur Hans Joachim Flechtner als Schriftführer und Studienrat Wiese als Kassenvwart. Professor Liebert hielt uns auch den ersten Vortrag. Er sprach über die Stellung der Philosophie im Geistesleben der Gegenwart und erzielte im vollbesetzten Museumsaal einen sehr starken Erfolg. Fortan waren wir unserer Sache sicher; auch die Zweifler hatten sich bekehrt. Auch die weiteren Vorträge schlugen ein. Professor Müller-Freienfels, der jetzt an der Stettiner Pädagogischen Akademie wirkt, erörterte das Thema: Charakter und Schicksal. Er bekämpfte den Positivismus und zeigte an Beispielen, wie man den menschlichen Schicksals- und Charakterfragen unter Anerkennung des irrationalen Erlebens näher kommen könne. Professor Utitz, Halle führte uns in sehr gefälliger Darstellung in seine kulturphilosophischen Untersuchungen ein. „Mensch und Kultur“ war das Thema des Abends. Professor Dr. Hans Schwartz (Pädagogische Akademie Stettin) sprach über Kant und den Geist der Gegenwart. In geistesgeschichtlicher Betrachtung stellte er den Gegensatz dar, der sich zwischen Kants einheitlich geschlossener Weltanschauung und der zerfließenden Seinsphilosophie unserer Tage aufgetan hat. Er selbst bekannte sich im Sinne Euckens zum Primat der praktischen Vernunft. Ein letzter Vortrag steht uns noch bevor; auch er soll Kant gewidmet sein. Redakteur Flechtner (Stettiner Generalanzeiger) wird zu Kants Geburtstag (22. April) über Kant als Menschen reden.

Auch die Jugend fand sich zahlreich zu unseren Abenden ein. Studenten und Primaner erhielten regelmäßige Freikarten.

Den meisten Vorträgen folgte ein bis zwei Wochen später ein Diskussionsabend in kleinerem Kreise. Die Redner hatten Thesen aufgestellt und verteidigten diese selbst, soweit sie anwesend waren, gegen Einwände und Angriffe. Auch diese Aussprachen haben sich gut eingebürgert. Sie trugen wesentlich bei zur Klärung der Begriffe und auch zum Zusammenschluß der Teilnehmer.

Überhaupt wurde nicht nur Philosophie gepflegt, sondern auch Geselligkeit. Eine wichtige Ortsgruppenregel hieß: keine Sitzung ohne Nachsitzung. Wir suchten in der Tat Stätten auf, wo es Bier, Grog und Wein gibt, und setzten uns dort in bunter Reihe um einen langen Tisch.

Rationalisten und Romantiker waren auch hier bald unterscheidbar, selbst wenn sie von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kochkunst fortschritten und einmal sogar über die Zubereitung der Teltower Rübchen diskutierten.— Doch die Kant-Studien sind eine seriöse Zeitschrift, und wir haben wahrscheinlich schon zuviel gesagt.

W. Schaefer.

ORTSGRUPPE STUTTGART

Vorträge vom 1. Januar 1930 bis 31. Dezember 1930, sämtliche stattgefunden
im Hörsaal Schellingstr. 26

7. Januar 1930: Prof. Dr. Emil Utitz, Halle (Universität): „Das Schaffen des Künstlers.“
10. Februar 1930: Pfarrer Hermann Diem, Feuerbach-Stuttgart: „Das Denken Kierkegaards.“
10. März 1931: Dr. Friedrich Neeff, Stuttgart: „Über den Tod und das Vitalismusproblem.“
13. Oktober 1930: Professor Dr. Wundt, Tübingen (Universität): „Die Zeitalter der neueren Philosophie.“
15. November 1930: Prof. Dr. Becker, Freiburg i. Br. (Universität): „Primitives Dasein.“
8. Dezember 1930: Pfarrer Walther, Groß-Aspach (Württ.): „Die Lehre vom Schönen bei Kant und bei Hegel.“
I. A.: Dr. Marg. Brekle-Wildt.

ORTSGRUPPEN DER KANT-GESELLSCHAFT

Ortsgruppe	Leiter	Geschäftsstelle
1. Aachen	Privatdozent Dr. Peter Mennicken, Friedrich-Wilhelms-Platz 5/6	Zentralbürovorsteher Jul. Glarner, Eupenerstr. 223. Vgl. Nr. 47
2. Basel	Prof. Dr. Karl Joel, Oberer Heu- berg 12	Priv.-Doz. Dr. H. Gauß, Lies- tal, Rheinstraße
3. Berlin	Prof. Dr. Arthur Liebert, Dahlem, Goßlerstr. 29	
4. Bochum	Landgerichtsdirektor Nachmann, am Hain 3	Rechtsanwalt Dr. Meyersberg, Viktoriastr. 9
5. Bonn	Prof. Dr. Alois Müller, Buschdorf	Vgl. Nr. 47
6. Boston, Mas- sachusetts, USA.	Prof. Dr. Edgar S. Brightman, Newton Center, Box 35	
7. Braunschweig	Prof. Dr. Willy Moog, Friedrich Engelsstr. 3	
8. Breslau	Dozent Dr. Albert Lewkowitz, Moritzstr. 11	Martin Kasper, Rosenthalerstr. 55
9. Buenos Aires, Argentinien	Frau Ria Schmidt-Koch, Casilla des Correo 1295	
10. Chemnitz	Dr. Hans Keller, Wörthstr. 36	L. Seyfried, Lindenstr. 11
11. Dessau	Pastor Lic. Martin Müller, Johannis- str. 11	
12. Dortmund	Oberstudiendirektor Dr. Weichardt, Märkische Str. 2	Vgl. Nr. 47
13. Düsseldorf	Prof. Dr. Meier-Richartz, Hinden- burgdamm 11	Vgl. Nr. 47
14. Eisenach	Oberstudiendirektor Dr. Fritz Kühner, Wernickstr. 15	
15. Erfurt	Stud.-Rat Dr. Wiedemann Klin- genstr. 9	Buchhandlung Villaret, Bahn- hofstr.
16. Frankfurt a. M.	Prof. Dr. Paul Tillich, Feldberg- str. 7	Prof. Dr. Max Horkheimer, Cronberg i.T., Minnholzweg 3
17. Göttingen	Prof. Dr. G. Wobbermin, Niko- lausbergweg 66	
18. Hagen i. W.	Stud.-Rat Dr. Heinrich Seiler, Wilhelmstr. 46	Vgl. Nr. 47
19. Halberstadt	Prof. Dr. Paul Arfert, Theaterstr. 5	Buchhandlung J. Langer, Ho- her Weg 28
20. Halle	Priv.-Doz. Dr. W. Hehlmann, An der Universität 5	
21. Hamburg	Prof. Dr. Emil Wolff, Gellertstr. 12	Direktor Albert Levy, Werder- str. 17
22. Hannover	Prof. Dr. A. Görland, Kreuzweg 12	Buchhandlung Schmorl & v. Seefeld, Bahnhofstr. 14
23. Heidelberg	Superintendent Ludwig Berken- busch, Am Markt 3	
24. Landesgruppe Holland	Dr. Friedrich Kreis, Werderstr. 14	Pastor Dr. H. W. van der Vaart Smit, Zwiindrecht bei Dord- recht
25. Kaiserslau- tern	Prof. Dr. Leo Polak, Groningen, Mr. S. v. Houtenlaan 52	Lehrer Walter Dauber, Am Al- berichsberg 18
26. Karlsruhe i. B.	Prof. Dr. Anton Weiher, Fischer- str. 21	Metzlersche Buchhandlung (W. Hoffmann), Karlstr. 13
27. Kassel	Prof. Dr. E. Ungerer, Schumann- str. 7	Emil Rubensohn, Kölnische Str. 51
28. Kiel	Dr. Eissengarthen, Karthäuser- str. 1a	Mühlause Buchhandlung, Brunswiker Str. 29a
	Prof. Dr. Julius Stenzel, Feldstr. 18	

Ortsgruppe	Leiter	Geschäftsstelle
29. Köln	Noch unbestimmt	
30. Konstanz a.B.	Prof. Dr. Max Arnold, Schützenstr. 26	
31. Königsberg i. Pr.	Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Walterstr. 9	Dr. Gertrud Rosenthal-Kalame Schrötterstr. 19a
32. Leipzig	Prof. Dr. Joachim Wach, Schwägerichenstr. 7	
33. Landesgruppe Lippe	Sanitätsrat Dr. Auerbach, Deltmold Moltkestr. 22 und Dr. Koßmag, Lage in Lippe	
34. Magdeburg	Stud.-Rat Dr. Anschütz, Hohepfortestr. 35	
35. Mannheim	Professor Dr. Otto Selz N. 2, 4	
36. Minden i. W.	Stud.-Rat Dr. W. Scheller, Besselstr. 13	
37. München	Prof. Dr. Hugo Dingler, Nördl. Auffahrtsallee 69 I	Prof. Dr. Alois Wenzl, Hohenzollernstr. 17/0
38. Neunkirchen (Saar)	Stud.-Rat Dr. Georg Schilling, Friedrich Ebertstr. 4	
39. Oldenburg i. O.	Prof. Dr. Bapp	
40. Pforzheim	Oberstud.-Dir. Dr. Karl Lutz, Mühlacker, Illingerstr. 4	Dr. Paul Bode, Dillstein, Gartenstadt Sonnenberg Buchhandlung Herbert Gutseel, Dobenastr. 1
41. Plauen i. V.	Oberstud.-Dir. Dr. Zwicker, Arndtstr. 11	
42. Prag	Prof. Dr. E. Otto, Benesovska 23	Priv.-Doz. Dr. Hans Keller, St. Georgstr. 79
43. Rostock	Prof. Dr. Julius Ebbinghaus, Adolf Willbrand Str. 8	
44. Saarbrücken	Gewerbeoberlehrer Römer, Danzigerstr. 19	
45. Stettin	Oberstud.-Dir. Dr. Weinreich, Schillerstr. 7	Redakteur Hans-Joachim Flechtner, Pasewalker Chaussee 11 Buchhandlung Herm. Wild, Königstr. 38
46. Stuttgart	Präsident des Landesgerichts Robert zum Tobel, Eduard Pfeifferstr. 107	
47. Landesgruppe Westdeutsches Industriegebiet: Aachen, Bonn, Dortmund, Düsseldorf, Hagen, Wuppertal	Priv.-Doz. Dr. Peter Mennicken, Aachen, Friedrich-Wilhelms-Platz 5/6	Zentralbürovorsteher Jul. Glarner, Eupenerstr. 223
48. Wien, Philosophische Gesellschaft an der Universität Wien	Prof. Dr. Robert Reiniger, Weimarerstr. 98	
49. Wilhelmshaven, Rüstingen	Stud.-Rat Dr. G. Gronau, Rüstingen, Holtermannstr. 50a	Prof. Dr. Anton Seibt, Dittesgasse 2
50. Wuppertal	Dr. Hans Messer, Barmen, Sternstr. 74	
51. Zittau i. Sa.	Stud.-Rat Dr. Paul Kittel, Ebertstr. 2	Vgl. Nr. 47

NEUANGEMELDETE MITGLIEDER VOM 1. JANUAR 1931 BIS 23. SEPTEMBER 1931

A.

Amsterdam (Holland): Universitätsbibliothek, zu Händen von Herrn Bibliothekar Dr. J. S. Theißen, Singel 421.

B.

- Barby a. d. Elbe: Studienrat Wilhelm Schmidt, Bahnhofstraße 21.
 Belgard a. d. Persante: stud. oec. Rudolf Kempin, August-Petri-Allee 24.
 Belgrad (Jugoslawien): stud. phil. Zivorad Radovitsch, Krunska ul. 42.
 Berkeley (Californien, USA.): Prof. Dr. John Wright Buckham, Pacific School of Religion, Department of Philosophy.
 Berlin: Rabbiner Dr. Alexander Altmann, W 50, Ansbacherstraße 25.
 Dr. ing. Kurt Bernhard, Grunewald, Salzbrunnerstraße 22.
 stud. phil. Ilse Böker, Charlottenburg, Steifensandstraße 7 bei Frau Waltz.
 Se. Exz. der Herr Botschafter der Republik Spanien, Prof. Dr. Américo Castro, W 10, Regentenstraße 15.
 Prof. Dr. Friedrich Feld, Steglitz, Sachsenwaldstraße 16.
 Bildhauer Max Grieb, Weißensee, Prenzlauer Promenade 190.
 Dr. Katharina Heufelder, Wilmersdorf, Zähringerstraße 3a.
 stud. phil. Tessa Klatt, Charlottenburg, Berlinerstraße 130.
 Rechtsanwalt Dr. Klug, Charlottenburg, Reichsstraße 1.
 Dr. Paul Langhoff, O 17, Fruchtstraße 1.
 Dr. Gerhard Lehmann, Altglienicke, Teutonenstraße 44.
 Dr. Hans Liepmann, Friedenau, Odenwaldstraße 4.
 cand. phil. Kajica Milanow, NW. 87, Hansa-Ufer 8 bei Drews.
 Dr. Else Reetz, Steglitz, Menckenstraße 9a.
 stud. phil. Erich Roehr, W 30, Motzstr. 58.
 Heinrich Rosenberg, Antiquar, W 15, Xantenerstraße 4.
 cand. phil. Anno Schmieden-Schmidtgen, Charlottenburg 9, Kirschallee 11.
 Willy Seibert, W 30, Barbarossastr. 50.
 Dr. Rudolf Singer, Steglitz, Birkenbuschgarten 16.
 Studienrat Dr. M. Vanselow, Steglitz, Südendstraße 17.
 Dr. Max Vosberg-Rekow, W 10, Bendelerstraße 10.
 Fräulein Betty Waldheim, W 50, Würzburgerstraße 14 bei Röseler.
 Rechtsanwalt Dr. Hans Weinberg, Wilmersdorf, Hohenzollerndamm 156.
 stud. phil. Astolf Mario Zadow, Charlottenburg, Dernburgstraße 25.
 Prof. Dr. Xaver Zubiri, ordentl. Prof. d. Philos. a. d. Univ. Madrid, z. Zt. Berlin W 10, Regentenstraße 15 (Spanische Botschaft).
 Zentralseminarbibliothek der Handelshochschule, C 2, Spandauerstraße 1.
 Bibliothek der Technischen Hochschule, Charlottenburg 2, Berlinerstraße 171/172.
 Boston (Massachusetts, USA.): Mr. Louis W. Norris, 72 Mount Vernon Street.
 Brunn (Tschechoslowakei): Universitätsprof. Dr. Marel Englis, Seriskova 18.

C.

- Cambridge (Massachusetts, USA.): Prof. W. E. Hocking, Havard University, 16, Quincy Street.
 Library, Havard College.
 Cleveland (Ohio, USA.): Western Reserve University, University Libraries.

D.

- Danzig: Philosophisches Seminar der Technischen Hochschule, zu Händen von Herrn Prof. Dr. Hans Henning.

Dresden: Seminaroberlehrer Christian Paul Gehler, A 5, Wachsbleichstraße 22.
 Düsseldorf: Dr. Karl Artmann, Benrath, Benratherstraße 84.

E.

Erlangen: Universitätsprof. Dr. Hans Liermann, Loewenichstraße 24.

F.

Frankfurt a. M.: Prof. Dr. Karl Mannheim, a. o. Prof. a. d. Universität, Westendstraße 103.

Prof. Dr. E. Nink, S. J., Sankt Georgen, Offenbacherlandstraße 224.

Freiburg i. Br.: Dr. E. Fink, Baselerstraße 32.

Prof. Sh. Okojima, Mozartstraße 26.

Prof. Goichi Miyako, Bayernstraße 8 bei Frau Dürre.

Fulton (Missouri, USA.): Dr. George Sweazey.

G.

s'Gravenhage (Holland): Vereen „Openbare Leeszaal en Bibliotheek“.

H.

Halberstadt: Studienrat S. Rudloff, Friedenstraße 43.

Halle a. d. S.: stud. phil. Hans-Joachim Becker, Vollmannstraße 34.

cand. phil. M. Haupt, Franckplatz 1.

stud. phil. Alfred Schulz, Graseweg 11.

Studienrat Dr. Friedrich Viol, Kaiserplatz 21.

Hamburg: Pastor Walter Dittmann, Sophienterrasse 19.

Walter Krech, Wandsbek, Mühlenstraße 9.

Dr. Martin Scheerer, Feldbrunnenstraße 2.

Hannover: Fräulein Studienassessor Dr. Hanna Hafkesbrink, Gellertstraße 6.

Universitätsprof. D. Hermann Schuster, Kleefeld, Kantplatz 2.

Hyoko-ken (Japan): Akira Takade, Muko-gun, Seido-mura ashiya Jse-midzuka
 1549 c/o Hirakayashi.

Kanji Shinoda, Muko-gun, Motoyawa-mura c/o Kotogakko.

J.

Innsbruck (Österreich): Dr. L. Fuetscher, Straße der Sudetendeutschen 6.

Jauer, Bezirk Liegnitz: Pfarrer Hans Konrad Bauke, Altjauerstraße 2.

Jena: Prof. Carsun Chang, Shanghai, z. Zt. Weinbergstraße 18.

K.

Köln (Rhein): Dr. Clara Joesten, Ehrenfeld, Venloerstraße 357.

Kopenhagen (Dänemark): P. Haase und Sohn, Buchhandlung, Levstroede 8.

Dr. Ernst Harms, Amagerbrogade 29.

Kreuzlingen (Schweiz): Seminardirektor Dr. Willi Schohaus.

Kyoto (Japan): Shinjiro Nishida, Sakyo-ku, gôdoji-Caba-cho 29 c/o T. Setu Zen-
 taro Saito, Imagumano, Minamidani, Uguisu-ga-oha 4.

L.

Leipzig: Privatdozent Lic. theol. Dr. Heinz Erich Eisenhuth, Universität.

Otto Harrasowitz, Buchhandlung und Antiquariat, C 1, Querstraße 14.

cand. phil. et phys. Werner Illemann, N 33, Burggauenstraße 1.

Louvain (Belgien): Prof. Le Père Georges Delanoye, S. J., Egenhoven.

Prof. Dr. R. Kremer, Rue de la Brabacionne 97.

Prof. Joseph Maréchal, Egenhoven.

M.

Magdeburg: Oberschulrat Dr. Weynand, Fürstenwallstraße 16.

Mainz: Dr. Geyl, Gonsenheim, Friedrichstraße 20.

Mannheim: Prof. Dr. Samuel Billigheimer, Waldparkstraße 12.

München: Dr. Heinrich Beck, i. Fa. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Wilhelmstraße 9.

Prof. Dr. Alois Wenzl, Hohenzollernstraße 81.

„Stimmen der Zeit“, Veterinärstraße 9.

Münster i. Westf.: Prof. D. Dr. J. P. Steffes, Universität.

Regierungsrat Vahle, Overbergstraße 4.

N.

Nagoya (Japan): Guchi Oshima, Minami-ku, Nodachi-machi, Kami-no-kiri, 194.

Neunkirchen (Saar): Studienrat Kurt Gebhard, In den Waldwiesen 7.

Kreisschulrat Steeg, Kaiserstraße 2.

New York (USA.): Prof. Dr. G. Watts Cunningham, Cornell University, Ithaca, The sage School of Philosophy.

Prof. Moorhouse F. X. Millard, S. J. Fordham University.

Niskocive, Post Slavko bei Brünn (Tschechoslowakei): cand. phil. Jaroslav Rysavy.

Nügata-ken (Japan): Kyûchi Jchimura, Gosenmachi.

O.

Osaka (Japan): Kiyoshi Matsumoto, Minami-ku, Unagi-dani, Higashimo-machi, c/o Sumitomo-Neisei-ryô.

K ôsaku Okuda, Okamachi, Saiwai-dori 1 chome.

P.

Paris (Frankreich): Prof. Jaques Maritain, Meudon, Rue du parc 10.

Pavia (Italien): Prof. Adolfo Levi, P. a. S. Pietro in Ciel d'Oro.

Plauen i. Vogtl.: Dr. Max Schweinitz, Chamissostr. 15.

R.

Ragaz (Schweiz): Dr. Walter Ehrlich, Haus Bergadler.

Regensburg: Prof. Dr. Joseph Engert, Stadthof 128¹/₂.

Rom (Italien): Oberregierungsrat Dr. Werner Peiser, via Francesco dall'Ongaro 24. Istituto Storico Prussiano.

S.

Salzburg (Österreich): Dr. Anton Eigner, Zillerstraße 9.

Prof. Dr. Alois Mager, St. Peter.

Sendai (Japan): Minoru Takahashi, Tôhoku-Imperial University.

T.

Tokio (Japan): Kiyoe Murakami, Shiba-ku, Akabene-machi, c/o Teishinshôkani-bokenkyoku.

Kenshô Sawada, Fuchû-machi, Hon-machi, 9306.

Dr. T. Yura, Buwika-Daigaku, Koishikawa.

U.

Unterasbach, Post Stein bei Nürnberg: Prof. Dr. Wilhelm Vershofen.

W.

Weltevreden (Java, Niederl. Ostindien): Georg Kellermann.

Worms a. Rh.: Dr. Ernst Kilb, Nibelungenring 7.

Y.

Yamaguchi-Ken (Japan): Kyojun Kamijo, Saba-gun Nishiura-mura, Kibune.

Fujio Komatsubara, Akumi-gun, Minami-hirata, Sakurabayashi.

JAHRESBERICHT 1930: EINNAHMEN UND AUSGABEN

I. EINNAHMEN

I. Ordentliche Einnahmen:

Saldo-Vortrag vom 31. Dez. 1929	241,22	
1. Jahresbeiträge: Kant-Gesellschaft	40.770,11	
2. Jahresbeiträge: Ges. f. philos. Unterricht	1.278,74	
3. Bankzinsen:		
a) Zinsen aus Jahresbeiträgen	527,59	
b) Zinsen aus Sidler-Brunner Preis- aufgabe	991,30	
c) Zinsen aus Preisaufgabe Spir	51,75	
d) Zinsen aus Liebert-Stiftung	117,40	1.688,04
4. Verkauf an Stammler		1.219,20
5. Verkauf anderer Veröffentlichungen		274,70
6. Beiträge für Ortsgruppe Berlin		823,—
		<hr/> 46.295,01

II. Außerordentliche Einnahmen:

1. Liebert-Stiftung	3.061,—	
2. Spenden	250,—	
3. Druckzuschuß Ergänzungsheft Nr. 65	400,—	
4. Gutschrift des Pan-Verlags (Zuschuß zur Druck- legung der Zeitschrift für Philos. Unterricht	654,40	4.365,40
		<hr/> 50.660,41

II. AUSGABEN

I. Honorare an die Mitarbeiter	2.653,90
--	----------

II. Veröffentlichungen:

1. Kant-Studien Bd. 35	18.107,05	
2. Zeitschr. für philos. Unterricht. Bd. I	3.837,80	
3. Porto, Fracht und Verpackung für Kant-Studien	3.342,85	
4. Porto, Fracht u. Verpackung f. Zeitschr. f. philos. Unterricht	260,70	
5. Werbematerial	180,—	
6. Adrema (Adressenherstellung)	2,94	25.731,34
		<hr/>

III. Ortgruppen:

1. Einmalige Zuschüsse	1.032,50	
2. Reise- und Repräsentationsgelder	4.562,20	
3. Ortsgruppe Berlin	945,—	6.539,70
		<hr/>

IV. Betriebskosten der Geschäftsstelle:

A. Sachliche Ausgaben:

1. Bürobedarf	234,75	
2. Öffentliche und Bankgebühren (Versicherungen, Krankenkasse u. dgl.)	1.009,19	
3. Fernsprecher	462,60	
4. Drucksachen für Kant-Gesellschaft u. Ges. für philos. Unterricht	852,35	
5. Bücher, Zeitschriften, Beiträge zu wissenschaft- lichen Gesellschaften	391,50	
6. Porto (17 444 Nummern)	1.556,59	4.506,98
		<hr/>

B. Persönliche Ausgaben:

1. Geschäftsführer	5.200,—	
2. Assistenz	2.175,—	
3. Sekretärin	2.110,—	
4. Schreibhilfe	1.030,—	10.515,—

V. Außerordentliche Ausgaben

Verschiedenes	428,09	
		50.375,01

III. ZUSAMMENSTELLUNG

Einnahmen	50.660,41	
Ausgaben	50.375,01	
Saldo-Vortrag als Überschuß		285,40

IV. SPEZIFIKATION DER SPENDEN

1. Exz. Schurmann	100,—	
2. Commerz- und Privatbank	150,—	
		250,—

V. VERMÖGENSNACHWEIS

R.M. Schultheiß	300,—	
R.M. Allgem. Elektr.-Gesellsch.	100,—	
R.M. Deutsche Bank und Diskonto-Ges.	100,—	
R.M. 4½% Bayernwerk Obligationen	196,—	
Reis 4% Lissaboner Stadtanleihe	—,—	

VI. FONDS FÜR DIE PREISAUFGABEN

1. Preisaufgabe Nr. 12, gestiftet von Frau Claparède-Spir, Genf (vgl. Kant-Studien Bd. 35 S. 420 ff.) auf der Deutschen Bank- und Diskonto-Ges.	1.000,—	
2. Die Preissumme der Aufgabe Nr. 11 (Sidler-Brunner-Preisaufgabe) in Höhe von RM. 13.000,— wurde vollständig an die Preisträger und Preisrichter verteilt (vgl. Kant-Studien Bd. 35 S. 595 ff.).		

Zwölftes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

„Die Philosophie African Spirs“.

Das Urteil der Preisrichter.

Im November 1929 veröffentlichte die Kant-Gesellschaft ihr zwölftes Preisausschreiben: „Die Philosophie African Spirs“.¹ Der Preis von 1000 Mark wurde von Frau Professor Helene Claparède-Spir in Genf gestiftet. Preisrichter waren die Professoren Dr. Max Dessoir (Universität Berlin) als Obmann, Dr. Ottmar Dittrich (Universität Leipzig), Dr. Theodor Ziehen (Universität Halle a. d. Saale). Der Ablieferungstermin war auf den 31. Dezember 1930 festgesetzt. Den Preisrichtern lagen 3 Arbeiten zur Begutachtung vor. Das Ergebnis wurde nach dem Wortlaut des folgenden Gutachtens bei der Allgemeinen Mitgliederversammlung (Generalversammlung) der Kant-Gesellschaft in Halle (Saale) am 28. Mai 1931 verkündet.

Die Preisarbeit mit dem Kennwort „Unbedingt“ sieht den Mittelpunkt der Spirschen Philosophie im Gottesbegriffe; ihr eigentliches Ziel sei die Veredlung des Menschen. Auch wenn man diese Auffassung gelten lassen will, so muß doch die hier versuchte Durchführung als unzureichend abgelehnt werden. Diese Darstellung der Spirschen Philosophie besteht nur in der Wiedergabe der einfachsten Grundsätze und der letzten Ergebnisse, ohne daß der Zusammenhang sichtbar gemacht würde; wo nebenher auf Einzelnes eingegangen wird, zeigen sich grobe Mißverständnisse. Das Verhältnis Spirs zur zeitgenössischen Philosophie wird nicht untersucht; das zum Kritizismus wird ungenau gefaßt; die Entwicklung Spirs wird in unbestimmten und verschwimmenden Begriffen dargestellt. Nicht selten verfällt der Verfasser in die Tonart des Erbaulichen und fügt allgemeine Betrachtungen ein, die weder hierher gehören noch an sich Wert haben. Für die Erteilung des Preises kommt die Arbeit nicht in Frage.

Die Arbeit mit dem Kennwort „Fiat lux“ beschränkt sich darauf, einen Bericht über die Philosophie African Spirs zu geben. Eine „Würdigung“, die den Abschluß der Arbeit bildet, trägt ihren Namen zu Unrecht: es handelt sich um eine kurze Zusammenfassung der Spirschen Hauptgedanken. So genügt die Abhandlung schon ihres Aufbaues wegen nicht den Anforderungen des Preisausschreibens, daß eine kritische Würdigung, eine Darstellung der Entwicklung Spirs sowie seines

¹ Vgl. Angabe der Bedingungen und Erläuterungen in Kant-Studien Bd. XXXV S. 420—422.

Verhältnisses zu Kant und zur Philosophie seiner Zeit verlangt. Im übrigen ist der Inhalt dürftig. Der Verfasser begnügt sich damit, die Sätze Spirs in der Reihenfolge der „Gesammelten Werke“ auszuschreiben, ohne auch nur den Versuch zu machen, die entscheidenden Beweggründe des Spirschen Denkens herauszuarbeiten. Er steht so wenig über seinem Stoffe, daß man seine Arbeit nicht einmal als eine brauchbare Abkürzung von Spirs System ansehen kann. Da wichtige Gedanken ausgelassen, Nebenergebnisse betont und die wiedergegebenen Lehren oft ohne Verbindung aneinandergereiht werden, ist der Auszug für den, der Spirs Schriften nicht gelesen hat, kaum verständlich. Wo der Verfasser andere Autoren anführt, bringt er meist die Stellen, die er bei Spir gefunden hat. Die Druckweise, sogar die Rechtschreibung ist mangelhaft. Hiernach kommt auch diese Abhandlung für die Erteilung des Preises nicht in Frage.

Die Arbeit mit dem Kennwort „Zwischen dem Physischen und dem Moralischen, zwischen der Macht und der Norm, zwischen Natur und Gott besteht ein radikaler Gegensatz“ steht an Wert über den beiden andern Versuchen. Doch ist auch sie mit einer ganzen Reihe von bedauerlichen Mängeln behaftet. Daß der Stil unpersönlich, farblos, manchmal sogar unsorgfältig ist, daß es im Aufbau überall an verbindenden Zwischengliedern fehlt, mag noch hingehen. Indessen höchst bedenklich ist schon, daß die Darstellung, die der Verf. von Spirs Lehre gibt, zwar sehr ausführlich, aber in vielen Punkten ungenau und unklar ist, und daß er das Wesentliche überhaupt nicht so herausarbeitet, wie es einem wirklichen Historiker der Philosophie möglich gewesen wäre. Darunter leidet auch das Übrige: Zwar ist es richtig, daß der Verf. in der (im ganzen nicht über das in der Darstellung Gesagte hinausgehenden) Würdigung Spirs diesem eine hohe Selbständigkeit zugesteht, vor allem in seiner Lehre vom Absoluten als der Norm, in seiner Bestimmung der Freiheit und in seiner Religionsphilosophie; jedoch auch in diesem verhältnismäßig noch besten Abschnitt der Arbeit halten mehrere Teile (namentlich die Kritik der Rechtsphilosophie) einer genaueren Überprüfung nicht Stich, und die gegen Spir vorgebrachten Einwände dringen nicht in jene Tiefe, die für eine fruchtbare Auseinandersetzung erreicht werden muß; oft genug bestehen sie nur in belanglosen Zitaten. Desgleichen kann die darauffolgende Übersicht über Spirs Entwicklung schon darum nicht als ausreichend bezeichnet werden, weil die in diesem Zusammenhange wichtige Schrift „Die Wahrheit“ (1867) dem Verf. unbekannt geblieben ist. Was weiterhin die Einordnung Spirs in die Geschichte der Philosophie betrifft, so hebt der Verf. ja mit leidlichem Geschick die starke Einwirkung der Empiristen auf Spir hervor und sucht dessen Verhältnis zu Kant als eine Übereinstimmung in den letzten Grundlagen, nicht in der Aus-

wirkung nachzuweisen (er nennt ihn einen Idealisten, der doch genug Positivist ist, um sich nicht die Data der Erfahrung entschwinden zu lassen, und betont den stark metaphysischen Zug des Spirschen Dualismus, der an allen Stellen auf Unerklärliches führt, sowie seinen religiösen Pessimismus); indes auch hier ist doch noch manches Fragezeichen zu machen und manche Ergänzung zu fordern, deren Unterbleiben mit dem letzten schweren Mangel der Arbeit zusammenhängt, nämlich mit der Auswahl und Benutzungsweise der (in dem Literaturverzeichnis übrigens nur nachlässig zusammengestellten) einschlägigen Literatur: Die eigentlichen Werke sind wohl an keiner Stelle — mit Ausnahme Kants — berücksichtigt, und hätte der Verf. die Beziehungen Spirs zu Vorgängern und Zeitgenossen auf Grund gediegener Quellenkenntnisse untersucht, so wäre er weiter gekommen, als es ihm gelungen ist (es wird z. B. nicht der naheliegende Versuch gemacht, die Spirsche Lehre von der Norm und die daraus entspringende Theorie der Täuschung mit der eleatischen Philosophie in Beziehung zu setzen; es wird keine gründliche Vergleichung mit Fichte, Schelling und Hegel vorgenommen, von denen Spir viel mehr gelernt hat, als es nach seinen Angriffen auf sie scheint, usw.). — Demgegenüber mag es freilich als ein Zeichen des überhaupt ersichtlich für die Abhandlung aufgewendeten ernstesten Fleißes gelten, daß der Verf. zum Schluß besonders eingehend auch die Wirkung Spirs auf seine Zeitgenossen behandelt, daß er die Arbeiten über Spir wohl vollständig aufzählt und referiert, darüber hinaus aber auch noch die Autoren nennt, mit denen Spirs Lehre Verwandtschaft zeigt, auch wenn eine Verbindung nicht nachzuweisen ist, und darin offenbar sogar des Guten zu viel tut. Aber bestehen bleibt leider trotzdem: Die Arbeit ruht nicht auf hinlänglichen Kenntnissen; sie genügt nicht den Ansprüchen auf Genauigkeit einer wissenschaftlichen Untersuchung; sie läßt jede Überlegenheit in Durchdringung und Gestaltung des Stoffes vermissen. Und das sind schwere Mängel genug, um das Preisrichterkollegium auch bezüglich dieser dritten Bewerbungsschrift von der Zuteilung des Preises absehen zu lassen; so sehr es die Notwendigkeit beklagt, daß die bedeutende philosophische Leistung eines African Spir nun noch länger auf die ihr angemessene monographische Darstellung harren muß.

(gez.) Dessoir, Dittrich, Ziehen.

Dreizehntes Preisausschreiben der Kant-Gesellschaft.

(Preisaufgabe der Stadt Königsberg i. Pr.).

„Kants Anthropologie“.

Das Urteil der Preisrichter.

Im November 1929 veröffentlichte die Kant-Gesellschaft ihr dreizehntes Preisausschreiben: „Kants Anthropologie“.¹ Der Preis von 1000 Mark wurde von der Stadt Königsberg i. Pr. gestiftet. Preisrichter waren die Professoren Dr. Paul Menzer (Universität Halle a. d. Saale) als Obmann, Dr. Albert Goedeckemeyer (Universität Königsberg), Dr. Adhémar Gelb (Universität Frankfurt a. M.). Der Ablieferungstermin war auf den 31. Dezember 1930 festgesetzt. Den Preisrichtern lagen 4 Arbeiten zur Begutachtung vor. Das Ergebnis wurde nach dem Wortlaut des folgenden Gutachtens bei der Allgemeinen Mitgliederversammlung (Generalversammlung) der Kant-Gesellschaft in Halle a. d. Saale am 24. Mai 1931 verkündet.

1. Die Arbeit mit dem Kennzeichen H. K. 7, 6 S. kommt für die Beurteilung nicht in Betracht.

2. Die Arbeit mit dem Kennwort „Mein Platz ist das . . .“ 136 S. ist eine Ansammlung von Zitaten aus den Schriften Kants in chronologischer Folge, die Auswahl ist ohne rechten Sinn hergestellt. Auch die Übersicht über die englisch-schottische Philosophie ist nur eine Sammlung von Lesefrüchten. Eine Verarbeitung des Materials ist nirgends versucht. Die Arbeit steht nach ihrem ganzen Habitus nicht auf wissenschaftlichem Niveau.

3. Die Arbeit mit dem Kennwort: „Tout est bien, sortant . . .“, 178 S. ist offenbar einer größeren Arbeit des Verfassers entnommen, auch weist er auf seine Dissertation (S. 203 A. III hin), aus der er „einige Partien“ wiederholt hat. Verfasser hat nun vor die alte Arbeit eine kurze Einleitung gestellt, die nicht als Ersatz des geforderten Quellenstudiums gelten kann. Die Arbeit selbst behandelt das gestellte Thema nur in einigen ausgewählten Kapiteln, aber nirgends vollständig, und unter Hineintragung von Gesichtspunkten, die nicht zum Thema gehören. Unzulänglich ist auch das II. Kapitel; wenn auch manches richtig gesehen ist, so fehlt doch eine klare Herausarbeitung des Begriffes einer philosophischen Anthropologie, wie sie im Preisausschreiben verlangt wird.

4. Die Arbeit mit dem Kennwort: „Das Genie ist wie ein Wald, in

¹ Vgl. Angabe der Bedingungen und Erläuterungen in Kant-Studien Bd. XXXV S. 423—425.

dem . . .“ 257 S. gibt nach einer kurzen Einleitung von S. 7—170 eine Geschichte der Anthropologie, die allerdings mehr eine Art Kulturgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie und vielleicht auch Anthropologie ist und in buntem Durcheinander eine erdrückende Fülle des Wissens vor dem Leser ausschüttet. Selbst Charakteristiken über die Hohenzollern und ihre Politik (S. 154ff.) sind in diese Geschichte der Anthropologie aufgenommen. Das eigentliche Thema wird von S. 170—255 behandelt. Auch hier erhalten wir nicht mehr als eine flüchtige Übersicht. Nirgends ist der Verfasser tiefer eingedrungen oder hat er gründliche Quellenstudien gemacht. Charakteristisch für seine Art ist besonders der Abschnitt D, wo doch eigentlich nur Lesefrüchte zusammengetragen werden. Auch die Beschäftigung mit der „Kritik der Urteilskraft“ auf Seite 240f. ist ganz oberflächlich. Den Schluß bilden politische Betrachtungen, die ebenso seicht wie überflüssig sind (S. 251ff.).

Nach alledem erscheint keine der eingereichten Arbeiten des Preises würdig. Auch möchten wir vorschlagen von einer lobenden Erwähnung abzusehen, da eine wirkliche Vermehrung unserer Erkenntnis durch keine der Arbeiten gewonnen ist.

(gez.) Menzer, Goedeckemeyer, Gelb.

REGISTER

I. SACHREGISTER

- Absolute, Das 21, 22, 271, 273
 Angst 24
 Anschauen 33 ff.
 Anschauung 10 f.
 Approximation 109–113
 Aufklärung 24, 27 ff.
 Begriff 85, 287
 — Verstandesb., Vernunftb. 11
 Bewußtsein 265 f.
 Böse, Das 33, 242
 Dasein 4, 10, 13, 15, 23, 24, 90, 264
 Deduktion, transzendente 19 ff.
 Deismus 31
 Denken 33 ff., 143, 278 ff.
 Dialektik 18, 43 ff., 260 f., 269 f., 285
 Ding an sich 16, 19, 97
 Dualismus 264
 Einbildungskraft, transzendente 5 ff., 8 f., 18, 20
 Empirismus 35, 243–252
 Endlichkeit 5 ff., 9, 14, 20, 22
 Entelechie 76
 Erfahrung 9, 13, 16, 18
 — -stheorie 18
 Erfahrungsgrenze, Die 13
 Erhabene, Das 38 f.
 Erkennen 280 f.
 Erkenntnis 13, 14, 16
 Erkenntnislehre 2, 20
 Erkenntnisvermögen 4
 Erscheinung 16, 97, 121
 Eudämonismus 31
 Freiheit 16, 24, 48
 Freiheitsidee 13, 15
 Freiheitslehre 18
 Fundamentalontologie 4, 18, 23
 Gegenstand 19, 84 ff., 100 ff., 119, 123 f., 153, 259 f.
 Gegenständlichkeit 10, 84, 88, 89 ff., 116, 119
 Geist 237 f., 270, 275 f.
 — absoluter 265
 — subjektiver 274
 — und Leben 149 ff.
 Geist und Seele 148 ff.
 Geltung 265
 Geschehen, Das philosophische 16, 21, 25
 Gott 36 ff., 275
 Grund 24
 Gute, Das 33, 39
 Harmonie 43 f.
 —, prästabilisierte 36 ff.
 Idealismus 21, 249 f., 296
 Idee 9, 16, 24, 42, 118, 273, 292
 Ideenlehre 18, 42
 Ich 14
 Inadäquatheit 109 ff.
 intellectus archetypus 6, 47, 256
 intellectus ectypus 6, 51, 274
 Intelligibles 15, 48
 intuitus originarius 9
 Irrationale, Das 252–260, 275
 Klassizismus 27–50
 Konkret (und abstrakt) 260 f., 271
 Konstruktion, sinnhafte 102–107
 Kritik 34, 36
 Kritizismus 3, 36, 45 f.
 Leben 148 ff.
 Lebenserscheinungen 51–83
 Logik 24, 119, 269 ff.
 Mathematik 84 ff.
 Mechanismus 36 ff., 47, 77
 Metaphysik 3 f., 6, 18, 24, 26, 140, 141, 148, 241
 Moral 32, 38, 39
 Natur 58 f., 61
 Naturphilosophie 246 f.
 Naturteleologie 68
 Naturzweck 74
 Neukantianismus 2, 4 f., 50, 234
 Noumena 9
 Nova scientia 242–252
 Objekt 6, 96, 121
 Objektivierung 51
 Objektivität 25, 97, 267 f.
 Ontologie 3, 18
 Optimismus 242
 Organismus 66, 68
 Phänomenologie des Geistes 281 f.
 — des Objekts 19
 Prinzip 276, 279 ff.
 Phänomene 9
 Philosophie 266 ff., 275 f., 278, 284
 Rationalismus 35, 37
 Raum 152
 Recht 32
 Reich der Zwecke 14 f., 22
 Religion 36, 37, 46
 Romantik 27–50, 253 f.
 Satz des Widerspruches 90
 — vom ausgeschlossenen Dritten 84–125
 Schematismus 8 f., 18 ff., 23
 Schöne, Das 18, 33, 39 f.
 Seele 148 ff.
 Sein 16, 98, 153
 Sinn 98
 — innerer 11
 Sinnlichkeit 20
 Sittengesetz 14 ff.
 Sollen 16
 Spontaneität 7, 11, 13, 17
 Staat 29
 Strafe 32
 Subjekt 263 f.
 — absolutes 273
 Subjektivität 21, 25, 263 f., 267 f., 273
 Synthesis (Synthese) 11 ff., 34, 36, 37, 38 f., 40 f., 51, 239, 240, 260 f.
 — transzendente 260
 System 266 ff., 278 ff., 289 ff.
 Teleologie 36 ff., 47, 63
 Transzendental 8 f., 11, 84, 89, 106, 113, 115, 118, 119, 239 f.
 Transzendentalphilosophie 9, 51, 60, 252
 Transzendenz 7 f., 12, 24
 Trieb 154 f.

Unendlichkeit 115 f., 122 ff.	Verstand 20 f., 29, 31, 45	Wille 155 f.
Unbedingte, Das 11 f., 13 f., 42	Wahrheit 115, 274	Wissenschaft 37
Urteilkraft 19 f., 78 ff.	Welt 115	Wunder 30
Utilitarismus 31	Weltanschauung 2 f.	Zahl 87 f., 105, 117 f.
	Wert 265	Zeit 16 f., 152
Vernunft 7 f., 12 f., 14, 15 ff., 29, 30, 42, 44, 265, 270	Wertbegriff 38	Zweckmäßigkeit 53, 81
Vernunftkritik 51	Wirklichkeit 108, 150, 153, 168, 271	Zweifel 139, 145
		Zufall 53 ff., 61 f., 76

II. NAMENSVERZEICHNIS

Apelt 246	Gibbon 303 f.	Lasson, G. 283, 284, 286
Aristoteles 126, 137 f., 270	Gilbert 320	296, 298, 317
Augustin 126	Glockner 233	Laßwitz 246
	Goethe 41, 148, 244, 251, 253	Lavater 257
Baader 256	Hamann 238, 253 f., 257	Leibniz 36 f., 55, 129, 255
Baco 320	Harms 227	Leisegang 320
Bacon 243, 245, 255, 321 f.	Hartmann, E. v. 247	Lessing 30, 237
Berkeley 323	Haym 233, 302	Levy, Heinrich 264, 277
Biedermann 257	Hegel 136, 227–326	Liebmann 246
Böhme 255 ff.	Heidegger 3 ff., 134 f.	Litt 257
Brouwer 84 ff., 102, 109	Heimann 271, 285, 286, 288, 296	Locke 36, 310, 323 f.
Brunschvicg 136	Heimsoeth 135	Marheineke 227
	Helmholtz 246, 248	Marx 249
Carnap 114	Hensel 248	Mayer, Robert 246
Cart, Du 306	Herbart 89, 236, 246	Mendelssohn 1
Cicero 322	Herder 237 ff., 253 f., 257	Michelet 227, 232
Cohen 5, 15, 246	Hilbert 119 f.	Montesquien 303, 310
Croce 229, 278	Hobbes 243 f., 245 f., 307, 310, 320	Moritz, K. Ph. 254, 257
	Hoffmann, Ernst 245	Müller, Johannes 246
Darwin 248	Humboldt, W. v. 25, 257	
Descartes 126 ff., 245 f., 255, 320	Hume 237 f., 243, 245, 304, 305, 324 f.	Newton 51 ff., 236, 320
Dilthey 228, 247, 252 f., 257 f., 302, 303, 307	Husserl 124	Nietzsche 148
Driesch 52		Novalis 253
Duns Scotus 320	Jacobi, Fr. Heinrich 12, 232, 238, 254	Occam 320
	Janetzky 257	
Eckehart Meister, 256	Jodl 245	Parmenides 149
Engel 249	Jung-Stilling 254	Pascal 128
Erdmann, J. E. 227, 233 ff., 242, 245 f.		Paulus 244
	Kant 1–83, 126, 132 ff., 231 ff., 265, 274, 282, 307, 319, 324	Plato 12, 230, 270
Falkenberg 286	Kepler 322	Proklos 320
Feuerbach 245 f., 247 ff., 249, 251	Kierkegaard 24	Pythagoräer 243
Fichte 232, 239, 241 f., 246, 307	Köstlin 228	
Fischer, Kuno 228, 233 ff., 242, 245 f.	Kroner 235	Ranke 247
Förster 227 f.	Kues, N. v. 256	Rickert 33, 38
		Riehl 2 ff., 246
Galilei 243, 322	Lange, F. A. 246	Romantische Schule 257
Galvano Della Volpe 253	Lasson, Adolf 267	Rosenkranz 227 f., 233 f., 250, 304, 305
Gassendi 245 f.		Rosenzweig 303
Kantstudien XXXVI 25.		Rothe, Richard 257
		Rousseau 237 ff., 253
		Russell 144

Schelling 41, 241, 246, 256, 280, 303, 325	Shakespeare 302, 317 f.	Überweg 297
Scherer 247	Smith, Adam 307, 308, 309	Unger 257
Schiller 25, 39 ff., 232, 236, 241, 253	Sokrates 322	
Schlegel, Friedrich 253	Spaventa 229	Voltaire 237
Schleiermacher 232, 236 252, 256 f.	Spinoza 97, 129 f., 136, 244, 322 f.	
Scholz, H. 52	Spittler 306	Wach, Joachim 257
Schopenhauer 16, 21, 47, 136 ff., 234	Spranger 257	Winckelmann 254
Scotus Erigena 320	Springer 247	Windelband 302
Shaftesbury 325	Stewart 305	Wolff, Christian 142
	Temple 320	
	Thouverez 135 f.	Zeller 228

III. VERFASSER DER NEUERSCHEINUNGEN

Die mit * angegebenen Namen beziehen sich auf den Band II Heft 1—3 der Zeitschrift „Der Philosophische Unterricht“

Adickes, E. 180-182
Adler, Max 357-358
Alsberg, M. 194-195
Arendt, H. 175

Basch, V. 195-196
Brecht, F. J. 333-334
Brightman, E. S. 171
Busse, Martin 352-353

*Copei, F. 30-31

Darmstaedter, F. 196-197
Dekker, G. 183-184
Descartes, R. 177
Dilthey, W. 171-173
Dürck, Johanna 354

Ebbero, L. 177, 178

*Feldmann, E. 84-86
Fels, H. 184-185
Fischer, Hugo 348-350
Flournoy, Th. 185-185
Foster, Michael 351-352
Freyer, H. 197-198

Gebhardt, K. 178
Gentile, Giovanni 358-360
Giese, Gerhardt 353-354
Glockner, Hermann 339-341, 357
Gomperz, H. 175
Gordon, Jakob 354-356
Groethuysen, B. 186-187
Guérout, M. 187-188

Haering, Th. 335-337

Hartmann, Nicolai 337-339
Haym, Rudolf 334-335
Hegel (Lasson) 237-330;
(Glockner) 330-332;
(Baumler) 332; (Bülow)
332-333; (Macran) 333
Hegel-Kongreß 334
Heimann, Betty 343-345
*Hensel, P. 86-87
Herrmann, H. 188-189
Hoffmeister, Johannes 346-347
Hume, D. 178
Husserl-Festschrift 168-170

Jahrbuch der Charaktero-
logie 165-166
Jahrbuch für Philosophie
und phänomenologische
Forschung 166-168

Kant, I. 180
Kayser-Eichberg, Ulrich
350-351
Kristeller, P. O. 175-176

Lassalle 356
Li Gi 176
Löwenstein, Julius 353

MacTaggart 360-361
Masur, G. 189-190
Moog, Willy 341
Metzke, Erwin 356-357

Otto, R. 182

Pen, K. J. 334
Petraschek, K. O. 198-199
Pflaum, H. 179

Ratke, H. 182
Reinhard, W. 183
Rothacker, E. 190
Ruesch, A. 199-200

*Sachwörterbuch der
Deutschkunde 87-88
Salditt, Maria 354
*Salz, A. 31-32
Sauer, W. 200-202
Schilling-Wollny, Kurt 341-343
Schopenhauer-Jahrbuch 183
*Schröder, H. 88
Simon, Ernst 347-348
Soziologische Lesestücke
193-194
Springmeyer 190-191
Stammert-Festgabe 191-193
Stegemann, V. 176-177
Sternberg, K. 173-174
Stieler, G. 179-180

Vaerting, M. 202-204
Vierkandt, A. 204-206

Wahl, Jean 345-346
Waldecker, L. 206-207
Walder, W. 207-208
Walther, Andreas 208
Wenke, Hans 350
Wiese, B. v. 191

IV. MITARBEITER

Die mit * angegebenen Namen beziehen sich auf den Band II der Zeitschrift
„Der Philosophische Unterricht“, 1931

- | | | |
|--|--|--|
| <p>*Bavink, B. 13-26
 Bergmann, H. 187-188
 Böhm, Wilhelm 346-347
 Braubach, B. 198-199
 Brecht, F. J. 166-170
 Brinkmann, C. 186-187
 Buchenau, A. 177
 Cassirer, E. 1-26
 *Ehlers 27-28
 *Eilers, Konrad 86-87
 *Ernst, Erwin 83-84
 Eulenburg, Fr. 193-194,
 204-206
 Falkenheim, H. 339-341
 Folwartschny, H. 191
 Glaser, Constanze 257-358
 Glockner, Hermann 227-
 261
 *Grebe, W. 64-74
 Harms, Ernst 360, 361
 Hauer, E. 175
 Hessen, J. 175, 176
 Heyde, J. E. 161-162
 Hofmann, Paul 84-125
 Höhne, Horst 301-326</p> | <p>Kesseler, K. 183
 Krippendorf, K. 199-200,
 *30-31
 Kuhn, Helmut 165-166,
 178-179, 182-183, 190 f.,
 197-198, 330-332, 351-352
 Kuiper, M. 277-300
 Kynast, R. 180-182
 Lasson, Georg 163-164,
 262-276, 334, 335-337,
 341-343, 348-351, 352,
 354, 356
 Levy, Heinrich 188-189,
 195-196, 327-330, 332-
 343-345, 347-348, 354-
 356, 356-357
 Liebert, Arthur 171-173,
 175, 176, 183-184, 189-
 190, 334-335
 Liermann, H. 196-197
 Marck, S. 337-339
 Metz, R. 171, 333
 Meyer, Justus 51-83
 Ninck, M. 148-157
 Oppen, B. v. 206-207</p> | <p>Paret, H. 177, 179
 Peiser, Werner 359-360
 Petrescu, M. 180
 *Richert, Hans 33-39
 Schade, H. 194-195, 207-
 208
 Schneider, Paul 202-204
 Scholz, Heinrich 126-147
 Schröder, F. 185-186
 *Selle, G. v. 87 f.
 Stenzel, J. 173-174
 Sternberg, K. 27-50, 178,
 191-193, 200-202, *84-86
 Sveistrup, H. 332-333
 *Stock, Eugen 29-30
 Utitz, E. 158-160
 *Vierkandt, A. 31-32, 88
 Vogel, P. 207-208
 *Vowinckel, E. 40-63
 *Weidel, Karl, 1-12
 Wenke, Hans 341, 345-346
 Wentscher, E. 179-180
 Witzig, J. 362-363</p> |
|--|--|--|

NEUERSCHEINUNG:

DIE WISSENSCHAFT VOM MENSCHEN IN DER GEGENWART

VON PROFESSOR DR. FR. SEIFERT

gr. 8^o · 47 Seiten · 2.40 RM

A U S D E M I N H A L T:

Anthropozentrisches Denken / Bewußtsein
und Unbewußtes / Die Klage um das verlo-
rene Paradies / Der Weg des Ausgleichs /
Individuum, Person, Selbst / Die Überwin-
dung der Psychologie durch die Psychologie.

PAN-VERLAG

KURT METZNER G.M.B.H., BERLIN U. LEIPZIG

A N Z E I G E N T E I L

Nachfolgende Verlagsanstalten bitten um Beachtung ihrer Ankündigungen:

Amalthea-Verlag, Wien / C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Mün-
chen / J. A. Barth, Leipzig, Buchverlag der Carolus Druckerei, Frank-
furt a. M. / Antiquariat Carlsohn, Leipzig / W. de Gruyter & Co, Berlin /
M. Diesterweg, Frankfurt a. M. / Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart /
Herder & Co., Freiburg i. Br. / E. S. Mittler & Sohn, Berlin / Dr. W.
Rothschild, Berlin-Grunewald / B. G. Teubner, Leipzig / C. L. Unge-
lenk, Dresden / Das werdende Zeitalter, Dresden-Hellerau / Weidmann-
sche Buchhandlung, Berlin.

